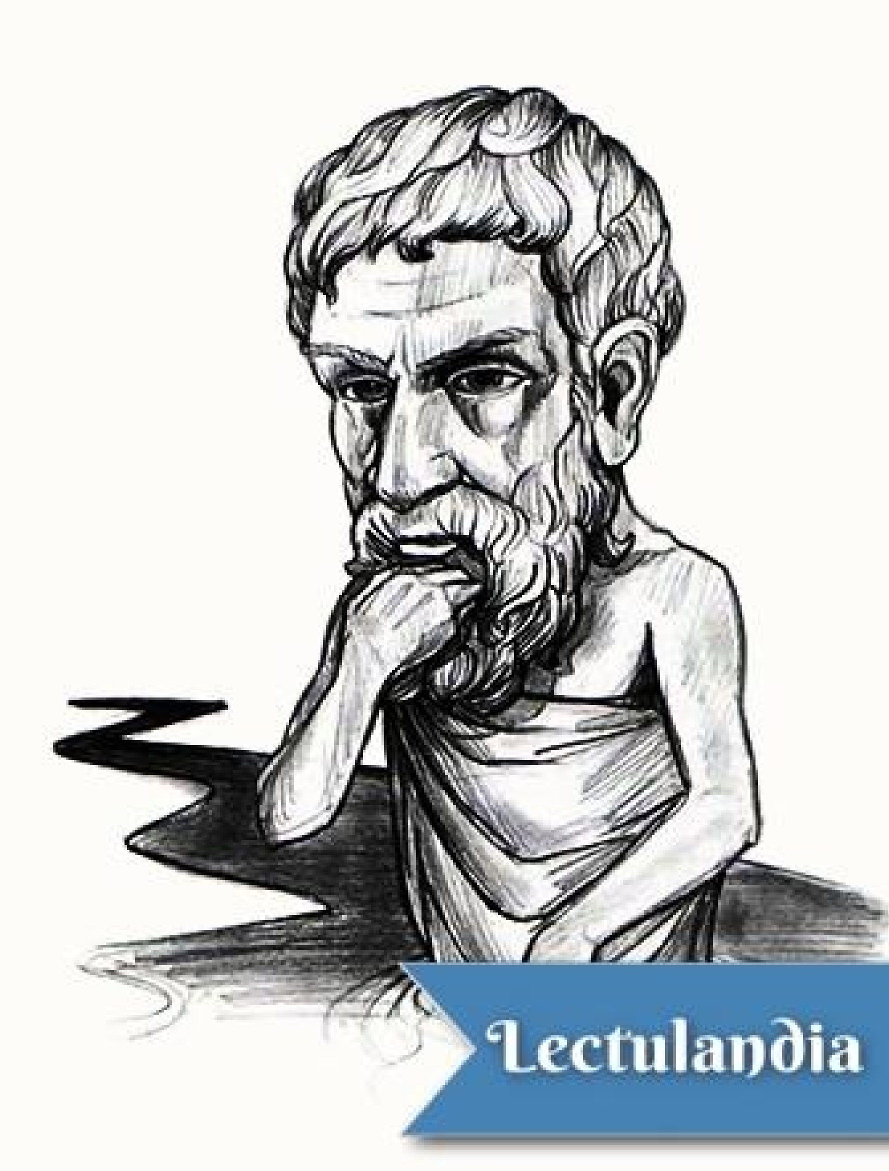


HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

El Uno y lo múltiple

Sandro Palazzo



¿Qué es la verdad? ¿Cuál es el origen de todo? ¿Hay un orden del universo? ¿De dónde vienen las cosas que vemos en el mundo y adónde van cuando parecen morir? A caballo entre los siglos VI y V a. C., Heráclito y Parménides nos conducen con estas preguntas a otras cuestiones sobre la relación entre la unidad y la pluralidad, el ser y el devenir, o la eternidad y el tiempo. Estos son algunos de los problemas que, en las primeras etapas de la filosofía, perfilan el camino que seguirá la tradición del pensamiento occidental. Un camino, a menudo olvidado y oculto, que lleva al filósofo a mirar más allá de lo que le muestra su día a día y a aventurarse en la metafísica. Y es este mismo camino el que seguiremos de la mano de Heráclito y Parménides para superar el escenario que nos rodea y pensar un nuevo espacio, donde brilla la pureza del Uno.

Manuel Cruz. (Director de la colección)

Lectulandia

Sandro Palazzo

Heráclito y Parménides

El Uno y lo múltiple

Descubrir la Filosofía - 46

ePub r1.0
Titivillus 23.02.2017

Título original: *Eraclito e Parmenide. Essere e divenire*
Sandro Palazzo, 2015
Traducción: Roberto Falcó Miramontes
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Introducción

Los albores de la filosofía: la *doxa* y el *logos*

Acercarse al pensamiento de Heráclito y Parménides significa aproximarse al origen de la filosofía, a aquellos que hablaron del lenguaje, hace unos veinticinco siglos; acercarse a los albores de la filosofía a partir de lo que nosotros, hombres del pleno día o quizá del ocaso de Occidente, entendemos habitualmente con ese término.

El sentido común considera la filosofía una visión particular, personal o colectiva, del mundo, o de un aspecto del mundo, como cuando se habla de la filosofía de vida de fulano o mengano, de la filosofía de tal partido o de tal casa de moda o de un equipo de fútbol. O, incluso, se dice «filosofar» en alusión a un uso abusivo de razonamientos abstractos y oscuros que no llevan a ningún resultado y poco tienen que ver con la «realidad»; o se concibe la filosofía como una disciplina cuyo objeto es confuso y, a buen seguro, menos determinado y útil en comparación con el de la economía, la física, la biología o la medicina. Siendo benévolos, la filosofía se considera una forma de sabiduría, una suerte de terapia, más económica, sin duda, que el psicoanálisis, en la que podemos buscar serenidad o consuelo en los espacios de tiempo robados a las horas de trabajo y a los demás quehaceres de la vida cotidiana. Asimismo, el filósofo, como no podía ser de otra manera, se desentiende de estas definiciones «vulgares» y, sin embargo, desea estar a la última y está preparado para ofrecer una imagen de sí y de su «trabajo», reivindicando para la filosofía —él que todo lo sabe, él cuyo pensamiento es tan profundo, casi abisal, que se envuelve en discursos misteriosos— el sagrado derecho a hablar de cualquier tema, a expresar su opinión sobre cualquier asunto. Y helo ahí, el filósofo, dispuesto a disertar sobre economía con mayor finura que el más sagaz economista, de política con mayor clarividencia que el político más avezado, de física con más cientificidad que el científico más genial; helo ahí, dispuesto a decirle al enamorado qué debe amar y al deprimido cómo reencontrar la felicidad, y a señalar al mundo su destino, desde los sillones de un programa de televisión de debates o, más recientemente, desde las plazas de los festivales o de las virtuales que ofrecen las redes sociales.



Supuesto retrato de Heráclito en el fresco de *la Escuela de Atenas* de Rafael. Sala de la Signatura, Palacio Apostólico, Ciudad del Vaticano.

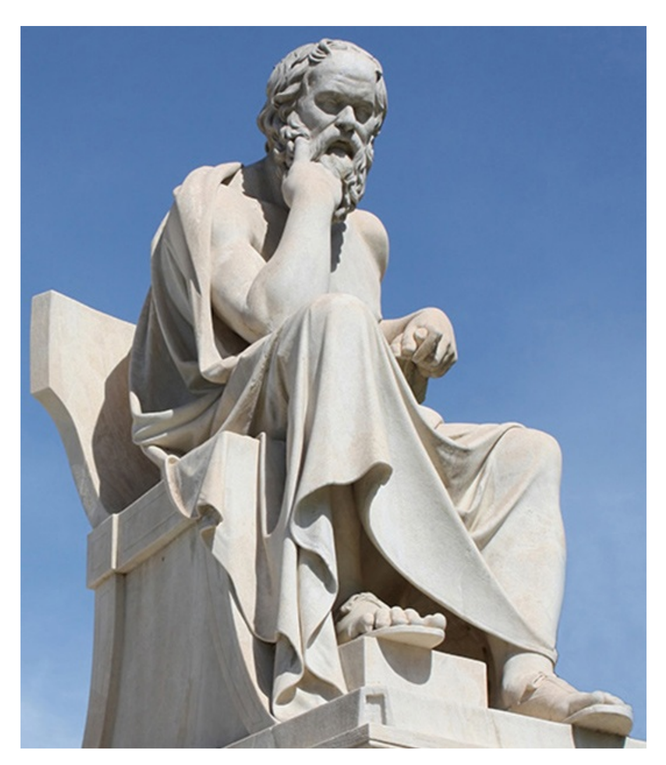
Sin embargo, este conjunto de modos de entender la filosofía es justamente el espacio del que Heráclito y Parménides, en los primeros rayos de luz de la filosofía, nos invitan a alejarnos para regresar a la «realidad» de las cosas. Diógenes Laercio, filósofo que vivió en la primera mitad del siglo III d. C., cuenta una anécdota sobre Heráclito, de dudosa credibilidad, pero que a nosotros nos interesa, no ya con vistas a una reconstrucción biográfica, sino porque, sea verdadera o falsa, indica algo esencial sobre «qué es la filosofía»:

> Él se había retirado al templo de Artemisa para jugar a dados con los niños; a los efesios (habitantes de Éfeso, conciudadanos de Heráclito) que lo rodeaban, les dijo: «¿Por qué os sorprendéis, sinvergüenzas? ¿Acaso no es mejor hacer esto que cuidar de la ciudad con vosotros?»[1].

Así, Heráclito se había alejado de la plaza de Éfeso en la que, imaginamos, bullían los asuntos, los debates políticos, la palabrería de todos los días, para retirarse al templo; pero aquí, en lugar de dedicarse a quién sabe qué pensamientos sagrados,

se había puesto a jugar con los niños. El filósofo, de quien cabría esperar seriedad y profundidad, se entrega a una ocupación lúdica; no solo ello, sino que se permite tildar a sus conciudadanos de sinvergüenzas, afirmando a voces que la futilidad, al menos aparente, del juego es más sensata que atender los asuntos políticos de la ciudad. Aún no tenemos los instrumentos para comprender cabalmente el significado filosófico del episodio (si es que se produjo alguna vez), pero podemos dejar aflorar algunas preguntas: ¿de quién o de qué se alejó el filósofo?; ¿la anécdota ilustra solo algo del carácter austero de Heráclito o indica, de forma enigmática, la esencia de la filosofía?; ¿Diógenes solo quiere decirnos que el filósofo no debe ocuparse de cuestiones políticas?; ¿por qué juega Heráclito en el espacio sagrado del templo y, además, con niños?, ¿y si la filosofía tuviera una relación esencial con el juego?

Los presocráticos: testimonios y fragmentos



Estatua de Sócrates situada frente a la Academia Nacional de Atenas.

Heráclito y Parménides se adscriben tradicionalmente a los filósofos «presocráticos», es decir, aquel conjunto, por lo demás sumamente heterogéneo, de pensadores cuya filosofía «precede» a la de Sócrates. A los presocráticos pertenecen también en verdad filósofos contemporáneos de Sócrates o incluso más jóvenes que él.

Así pues, la distinción no es tanto cronológica como temática: con Sócrates (pero ya con los sofistas) la filosofía aborda el problema del hombre, mientras que el objeto de investigación de los presocráticos es la naturaleza, aunque se trata de un concepto de naturaleza, como veremos más adelante, muy distinto del que tenemos hoy en día. La denominación *presocráticos* es muy discutible; nosotros la asumimos porque ha sido canonizada, pero sin atribuirle ningún significado valorativo. Sin duda Sócrates introdujo importantes novedades en el modo de comprender la filosofía, pero esto no significa, a nuestro modo de ver, que la filosofía a partir de Sócrates sea «mejor» o «más auténtica» que la de los primeros filósofos. Es más, algunos filósofos de finales de siglo XIX o del XX, como Nietzsche, Heidegger y Severino, consideran la filosofía de los orígenes como más próxima a una verdad que luego, durante un largo tiempo, Occidente olvidó.

Por nuestra parte, nos parece que no es posible comprender la historia de la filosofía como un avance lineal en el que los pensadores sucesivos hayan «superado» a los precedentes. Sin duda, el recorrido histórico ha afilado las armas conceptuales de la filosofía, pero creemos que queda un largo camino en el que hay problemas, líneas quebradas, conceptos olvidados y, por desgracia, también modas.

Un problema que se plantea con los pensadores «presocráticos» es el de las fuentes. No disponemos de las obras completas de ningún filósofo anterior a Platón (el gran filósofo ateniense que vivió entre el 427

y el 347 a. C.). De los presocráticos y, por lo tanto, también de Heráclito y de Parménides, solo tenemos testimonios indirectos del propio Platón, de Aristóteles (que en el primer libro de su *Metafísica* elaboró una auténtica historia de la filosofía), o de pensadores también muy posteriores, y fragmentos interpolados como citas en obras de otros autores. La primera recopilación sistemática de los testimonios y de los fragmentos de los presocráticos fue realizada a principios del siglo XX por el alemán Hermann Diels, y posteriormente, a partir de los años treinta, se encargó de mejorarla Walter Kranz.

La obra de ambos estudiosos está subdividida en secciones numeradas, cada una correspondiente a un pensador; cada sección, a su vez, está subdividida en dos partes, marcadas con la letra «A» para los testimonios, y la «B» para los fragmentos. En este libro hemos mantenido la referencia a la obra canónica de Diels y Kranz, y, por lo tanto, nuestras citas seguirán el siguiente patrón: número de la sección, seguido de la sigla DK (abreviación de Diels-Kranz), seguida de la letra «A» o «B», seguida del número del testimonio o del fragmento. También se ha aplicado esta regla cuando se ha recurrido a ediciones que siguen un orden distinto al de Diels y Kranz. En cuanto a las traducciones (que pueden consultarse en la bibliografía final): en el caso de Heráclito y Parménides hemos consultado la edición a cargo de Alberto Bernabé, publicada por Alianza Editorial.

Es demasiado pronto para esbozar una respuesta. Sin embargo, hallamos algo similar, una separación, un alejamiento que circunscribe el espacio de la filosofía, en Parménides. En su *Poema*, sobre el que nos extenderemos más adelante, Parménides narra un viaje: el filósofo se ve arrastrado lejos de las «casas de la Noche», «fuera del camino hollado por los hombres», por el sendero que «pertenece a la divinidad» hasta llegar ahí «tan lejos como alcance mi ánimo». ¿Qué desea el filósofo y por qué este deseo lo lleva lejos de los senderos recorridos por los hombres?

Empezamos, pues, a ver más de cerca qué es la filosofía, partiendo del significado del término, que alberga en su interior una relación esencial con el deseo. *Filosofía*, palabra usada quizá por primera vez por Pitágoras, significa literalmente, en realidad, «amor por el saber». Pero ¿cuál es el saber que anhela la filosofía? Y, más aún, ¿cuándo sabemos? No podemos afirmar que sabemos algo solo si lo aceptamos por haberlo oído decir, porque el sentido común nos lo impone o por que la sociedad o la familia así nos han transmitido desde siempre, de forma más o menos explícita, que «las cosas son así». Más bien sabemos algo cuando estamos en disposición de demostrar que aquello que creemos saber es, en sí mismo, cierto, cuando logramos explicar el porqué de aquello que pensamos y consideramos cierto. Explicar por qué

significa sacar a la luz las cosas en su verdad, una verdad que aparezca, por así decirlo, a plena luz del día y que, por lo tanto, no pueda ser negada por nadie, ni hombres, ni dioses, ni modas, ni religiones. Heráclito y Parménides no se alejan de los hombres impelidos por un desdén aristocrático, sino que se alejan del conjunto de convicciones, puntos de vista y tradiciones de los que los hombres no saben explicar por qué y que constituye el mundo cotidiano de la opinión o, utilizando el término griego, de la *doxa*. La *doxa* es aquello que a nosotros, hombres maduros, nos parece evidente, pero de lo que en el fondo no sabemos ofrecer las razones, aquello de lo que hablamos sin hacernos demasiadas preguntas.

Lejos de las certezas consolidadas de los adultos, Heráclito juega a los dados con los niños; y ¿qué hace el niño, sino poner en tela de juicio las «verdades» que a nosotros los adultos nos parecen evidentes, es decir, acosar al desventurado interlocutor con una cadena interminable de «por qué»?

Con el mismo estupor infantil, el filósofo, amante de las paradojas, acosa al hombre de la opinión, pone en un aprieto la *doxa*, pero, a diferencia del niño, es consciente de ello y no busca respuesta en la autoridad de un padre, sino en la propia verdad. Esto, desde luego, no significa que el contenido de las opiniones sea necesariamente falso, simplemente no está fundamentado, no tiene una base incontrovertible que lo acredite; carece, en este sentido, de veracidad. Y también el mito o, si queremos arriesgar, la religión, en la medida en que proponen «verdades» que hay que aceptar como tales («verdades» que acaso convencen o sirven de consuelo o que alivian la fatiga, los miedos, el sufrimiento de la vida cotidiana), carecen de este sentido de veracidad. La verdad, esa verdad que ni hombres ni dioses pueden cuestionar, no puede ser simplemente creída, hay que arrojar luz sobre ella, debe ser sometida al escrutinio del pensamiento, por muy terrible o inocente que sea, por muy dolorosa o reconfortante.

Pensar, arrojar luz sobre algo, mostrar cómo «son las cosas» en sí mismas, fundamentar aquello en lo que creemos… Los griegos tienen una palabra para expresar todo esto: el *logos*.

Un término que conocemos, o creemos conocer, muy bien porque es la raíz de muchas palabras que en la actualidad nosotros, tan lejanos de los griegos, todavía usamos: lógica, diálogo y los innumerables compuestos que acaban con el sufijo —*logo*, desde el astrólogo al zoólogo, pasando por el gastroenterólogo. *Logos* (y el verbo *leghein*) deriva de la raíz *leg*, (reunir, recoger) y es un término, y un concepto, que retomaremos cuando entremos en el templo de Artemisa y que por ahora, aun empobreciéndolo un poco, podemos traducir como «razón» o «pensamiento».

Las preguntas del filósofo

Peter Handke, escritor y poeta austríaco contemporáneo, nos cuenta cuáles son las preguntas del filósofo en su *Elogio de la infancia*:

Cuando el niño era niño, era la época de estas preguntas:

¿Por qué yo soy yo, y por qué no soy tú?

¿Por qué estoy aquí, y por qué no estoy allí?

¿Cuándo empieza el tiempo, y dónde acaba el espacio?

¿Acaso es solo un sueño, la vida bajo el sol?

¿No es solo la aparición de un mundo frente al mundo que veo, oigo y huelo?

(…)

¿Cómo puede ser que yo, que soy yo, que no estaba antes de convertirme en quien soy, y que, dentro de un tiempo, yo, que soy yo, ya no seré lo que soy?

(P. Handke, *Elogio de la infancia*)

El *arché*

Puede objetarse que también las otras ciencias —las matemáticas, la física o la biología— quieren saber «cómo son las cosas» y que al emprender esta búsqueda no se conforman con dar por cierta una cosa que otro ha dicho, sino que recurren justamente a la razón. ¿Por qué, entonces, tiene el filósofo la pretensión de que su saber es distinto de los otros y que, incluso, constituye la base de los demás? Aristóteles, el gran filósofo que vivió en Atenas en el siglo IV a. C., lo dice sin medias tintas: el saber del filósofo es el más «potente» porque es el conocimiento de «todas las cosas», es la «ciencia de lo universal». ¿Es, por lo tanto, el filósofo un sabihondo, un ratón de biblioteca que acumula una lectura tras otra, sepultado bajo tomos de matemáticas, física, biología, botánica, etc.? Obviamente no, y de hecho, Aristóteles lo aclara de inmediato: que el filósofo «conozca todas las cosas» no significa «Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular.»[2]

Empecemos a abordar la cuestión destacando que las otras ciencias se ocupan de un aspecto concreto de la realidad: la aritmética del número en cuanto número, la geometría de la figura, la física, simplificando un poco, de los fenómenos naturales en cuanto experimentables y mensurables. Primera observación: estas ciencias, que nosotros estamos acostumbrados a considerar como las más ciertas e indiscutibles, parten, en realidad, de un conjunto de presupuestos que no pueden demostrar. ¿Quién me garantiza, por ejemplo, que las leyes de la mecánica serán válidas siempre y en todas las partes del universo? ¿Quién me garantiza que es posible conocer «objetos» o hechos de un modo neutro, sin que estos objetos o hechos estén influidos por nuestras teorías y sean, al menos en cierta medida, subjetivos, aun siendo aceptados por la comunidad?

Entre el siglo XIX y el XX, los mismos físicos o filósofos de la ciencia (Mach, Poincaré, Duhem o Heisenberg, por citar a unos cuantos) pusieron en tela de juicio la incontrovertibilidad de la física, insistiendo en el carácter convencional y probabilístico de las leyes científicas. Del mismo modo, el lógico y matemático Kurt Gödel demostró que no se puede estar seguro de que los axiomas de las matemáticas no conduzcan a contradicciones. Pero, sin adentrarnos en cuestiones complejas que nos alejarían mucho de nuestro problema, planteamos una segunda consideración: admitamos que las leyes de la física nos explican cómo funciona el universo; sin embargo, aún no nos han explicado el porqué. Aceptemos, por ejemplo, que la ley de la gravitación es universalmente válida: pero ¿de dónde procede esta ley? ¿Alguien la creó, o es una necesidad intrínseca de la naturaleza?; ¿qué sentido tiene?; ¿de qué nos sirve en la explicación de otros fenómenos, como el comportamiento del hombre, la

creación de una obra de arte o la realidad del dolor y del placer? Estas preguntas son intrínsecamente filosóficas.

Regresando a Aristóteles, si las otras ciencias dirigen la mirada a un aspecto concreto de la realidad, la filosofía la dirige al todo, a las cosas presentes y a aquellas pasadas y futuras, a las «reales» y a las imaginarias, a las leyes de la naturaleza y a la sucesión alterna del placer y el dolor humanos. La verdad, cuyo deseo es la filosofía, para ser tal no debe ser verdad de esta o aquella dimensión particular de lo real, sino verdad de la totalidad. Sin embargo, y esta es la cuestión, no en el sentido de que el filósofo conozca todas y cada una de las dimensiones de la realidad, sino en cuanto conoce aquello que es común a todas las dimensiones, lo que se encuentra en la base: el principio. Este concepto en griego se llama *arché*, y *árcho* significa «ser el primero», «mandar», «empezar». *Arché* es aquello que se encuentra en la base de todas las cosas, aquello de lo que proceden y a lo que regresan todas.

Cuando los filósofos griegos piensan en el *arché*, no piensan en algo que se encuentra más allá de todas las cosas que vienen del *arché* y se desvanecen en el *arché*. ¿Cómo podría algo, el principio, sumarse al todo? ¿Cómo podrían las cosas que nacen y mueren venir de un lugar o acabar en un lugar que se encuentre más allá de los confines del todo? El *arché*, y es esto lo que ahora intentaremos comprender, debe encontrarse presente en el todo, abrazar y recoger todas las cosas que son, que aparecen y se desvanecen. Pero, aun estando presente en todo, el *arché* no es esta o aquella cosa, no aparece de inmediato en aquello que vemos y por ello es, como escribe Aristóteles en el fragmento que hemos citado, «más difícil de conocer para los hombres» y más «lejano». Junto al *arché* se encuentra también «aquello que es máximamente conocible», ya que, conocido el *arché*, conoceremos también de algún modo la totalidad de lo real. Lejos de la plaza de la ciudad, y de su palabrería confusa, Heráclito y Parménides intentan pensar en aquello que se encuentra más alejado de las opiniones de todos los días pero que también se encuentra, quizá, en la extrema proximidad de todas las cosas, incluso, y sobre todo, del juego infantil más inocente.

El abrazo del todo: *physis* y *kosmos*

Intentemos conocer mejor la relación entre la totalidad y el principio. Antes de que los sofistas y Sócrates, en la arena política de la Atenas del siglo V a. C., centraran la atención en el hombre y su proceder, los filósofos de los albores de la filosofía, los llamados presocráticos, dirigieron la mirada hacia la naturaleza.

«Naturaleza» es el término con el que los latinos traducen el griego *physis*, palabra que aún hoy en día resuena en «física» y sus compuestos. Pero cuando hablamos de naturaleza o de mundo físico, entendemos algo distinto que los griegos; para nosotros, la naturaleza, cuyas leyes investiga la física, es por lo general un conjunto de objetos que se encuentran fuera de nosotros y están compuestos de materia, un conjunto distinto a esa otra esfera de la realidad a la que nos referimos con el nombre de «alma» o «espíritu».

La *physis* de los griegos tiene un significado mucho más amplio: *physis* deriva de *phyo*, «nazco», «produzco», que remite a la raíz indoeuropea *bhu*, «ser». *Physis* es todo aquello que es y que al nacer, o producirse, ve la luz: plantas, animales, hombres, el alma del hombre, los dioses. *Physis* es, por lo tanto, la totalidad cuyo *arché* busca el filósofo. Sin embargo, precisamente como busca el *arché*, el filósofo no deberá entretenerse en este o aquel aspecto de la *physis*, sino que deberá abrazar lo universal (es decir, la *physis* como un todo), deberá comprender aquello que hace de las partes de la *physis* (plantas, animales, hombres, dioses) un todo. La verdad, objeto de anhelo del filósofo, es la luz que ilumina el todo como todo.

Hemos hablado de las partes y del todo, pero debemos cuidarnos de concebir de un modo demasiado superficial la totalidad como un popurrí de objetos puestos unos junto a los otros. Cada parte de la *physis* es distinta a las otras: una flor no es una piedra, y un lirio no es una rosa; sin embargo, todas estas partes son *physis*, tienen algo en común, algo idéntico.

Vemos que el sol sale por el este, describe una parábola de su curso, vemos que la luz ilumina las plantas y que en otoño caen las hojas, que cambian los colores y que de nuevo en primavera se abren las flores, ofrecen su fruto lentamente, vemos que el fuego se alimenta de la madera y da luz y calor en las oscuras noches de invierno y que el agua cae de las nubes y se convierte en barro al entrar en contacto con la tierra, la misma tierra de la que brotan nuevas plantas que el alba ilumina.

Los fenómenos que observamos, las cosas que ven la luz, no están desvinculados entre sí, sino que es como si algo los abarcara a todos y los mantuviera unidos.

Intentemos reflexionar sobre ello: si las cosas que vemos, recordamos o pensamos no tuvieran un vínculo entre ellas, una unidad que las una, nos encontraríamos ante un caos de sensaciones, como si pasáramos las páginas de un álbum fotográfico, de instantáneas sin ninguna relación entre sí y que no nos permitirían reconstruir ningún relato ni trama aunque las acercáramos unas a otras. Es más, llevemos el ejemplo al extremo: si entre los objetos representados en cada foto no existiera una relación recíproca, solo veríamos una amalgama de formas y colores; y si la misma realidad fuera solo una acumulación de cosas inconexas, solo tendríamos el caos. Sin embargo, cada cosa, vinculada con las otras, tiene su lugar en el todo.

Dejemos a un lado el ejemplo. ¿Qué es lo que vincula cada una de las partes de la *physis*, que hace cada cosa distinta de las otras y, al mismo tiempo, las mantiene unidas, asigna a cada una su lugar, constituye justamente un aspecto de la *physis* y tiene bien aferrado ese vínculo, sin el cual no podríamos hablar de totalidad y de *physis*? Porque, de hecho, si las cosas no compartieran un algo idéntico, precisamente el hecho de ser *physis*, de formar parte del todo, no podríamos reconocerlas como partes de la *physis* y del todo.

Este elemento idéntico no puede ser otro que el *arché*, que se encuentra en la base de todas las cosas, que las abraza y que está presente en cada una de ellas, desde las estrellas y su curso inmutable hasta la nervadura más diminuta de una hoja; solo puede ser, si queremos hablar el lenguaje aparentemente abstracto de la filosofía, la identidad de los distintos.

Pero como nos arriesgamos justamente a caer en la abstracción, ¿qué es, en «concreto», la identidad de los distintos? La identidad de los distintos es aquello que vincula a los distintos e impide el caos. Y ¿qué se contrapone al caos sino el orden? «Orden» en griego se dice *kosmos*: cuando los primeros filósofos buscan el *arché* del todo intentan pensar en aquello que hace de la *physis* un *kosmos*, podríamos decir la ley que regula la *physis*.

Sin embargo hay que dar un paso al frente: los distintos componentes de la *physis* nacen y mueren, se transforman, pero aquello que es común a todos, ser *physis*, permanece.

¿De dónde vienen y dónde acaban las cosas que nacen y mueren? No pueden venir de algo que sea anterior al todo, ni acabar fuera del todo, porque anterior y fuera del todo, si el todo es tal, no puede haber la nada. Aquello que hace del todo un todo, es decir, el *arché*, es al mismo tiempo el origen del que provienen todas las cosas y el seno que las acoge. Y no es una casualidad que las primeras palabras de la filosofía cuando citan el *arché* lo llamen «el divino». Pero no debemos pensar en algo o alguien fuera de ese todo que es la *physis*. He aquí un punto sumamente delicado y

al que conviene prestar una gran atención porque cuando nosotros hablamos de principio o de divino nos imaginamos algo inmaterial que creó el mundo, pero que no necesita del mundo para existir, que permanece, por así decir, ajeno a la naturaleza. Nada que ver con los primeros pensadores griegos: ya hemos dicho que el *arché* no puede estar fuera del todo, no es algo que permanezca al margen con relación al todo.

El *arché*, la identidad de los distintos, el origen está en el todo, es aquello de lo que están hechas todas las cosas, de modo que podríamos decir, por usar el lenguaje algo más complejo pero riguroso de la filosofía, que las diferencias son el diferenciarse de lo idéntico, como si el *arché* se hiciera a su vez flor, planta, rayo de luz, hombre, pensamiento del hombre y todas estas «cosas».

Intentemos resumirlo parafraseando una imagen usada por Emanuele Severino, un filósofo contemporáneo, que reencuentra en los griegos y en Parménides la voz más original de la filosofía[3]: el principio es como el mar, que es la materia de la que están hechas las olas, que es también el origen del que provienen todas las olas y al que regresan t odas, que es, en definitiva, con sus corrientes, la ley a partir de la cual se producen las olas.

Materia, origen, ley; entonces, ¿qué es el *arché* que abraza la *physis* y recoge todas las cosas, que se encuentra en todas y no aparece en ninguna si la tomamos por separado de las demás? ¿Cuándo aparece el *arché*?, ¿cuándo puede manifestarse y revelarse si este, presente en los distintos, nunca es solo esta o aquella cosa, esta o aquella porción de realidad? El *arché* no se revela a quien se explaye en esta o aquella cosa, en esta o aquella porción de realidad, sino a aquel que comprende el vínculo entre todas las cosas, a quien recoge los distintos en la unidad. Pero recoger, ya lo sabemos, en griego se dice *leghein*, y recoger, vincular en unidad, es la operación del *logos*. La verdad del todo, la verdad que ni hombres ni dioses pueden poner en duda, y que es la propia divinidad, aparece en el *logos*, en el pensamiento. Heráclito se retira al templo de la diosa Artemisa; Parménides recorre el camino que pertenece a la divinidad. Se alejan de la plaza para reencontrar la divinidad, para aunar en el *logos* aquello que la *doxa* ha fragmentado. Pero ¿qué significa este alejamiento? Podemos imaginar, acaso, con qué nostalgia Heráclito y Parménides regresan al abrazo original que abarca el curso inmutable de las estrellas y el más efímero florecer y marchitar de una planta.

Los primeros intentos de concebir el *arché*

Tales de Mileto

Hasta ahora hemos señalado qué caracteres posee el *arché* para los primeros pensadores griegos; hemos dicho que debe ser materia, ley, origen del cosmos. No todos estos caracteres serán explícitos en la filosofía en sus inicios, en la reflexión de aquellos que, antes de Heráclito y Parménides, intentaron poner rostro al *arché*. Sin embargo, son estos primeros filósofos los encargados de establecer con mayor precisión cuáles son esos caracteres, de los que hemos hablado hasta ahora en general, para alcanzar luego la conciencia plena con Heráclito y Parménides. ¿Qué es, por lo tanto, el *arché*? ¿De qué materia están hechas todas las cosas? ¿De dónde vienen? ¿Qué ley rige su nacimiento y su muerte? En resumen, ¿en qué consiste el principio?

Después de todo lo que hemos dicho, no sorprenderá que el primer filósofo que puso cara al *arché* buscara el origen y la materia de todas las cosas en uno de los elementos, en algo simple («elemento», *stoichéion*, es, de hecho, una sustancia que no puede estar compuesta de otras sustancias) y que, en consecuencia, puede ser concebido como aquello de lo que proviene todo, aquello en lo que termina todo al morir, aquello de lo que está hecho todo.

Nos encontramos en los primeros años del siglo VI a. C., en Mileto, una bulliciosa colonia griega de la Jonia (en la Turquía actual), ciudad de mercaderes y de navegantes. Tales, hombre político, matemático, astrónomo y físico, no parece haber escrito nunca un texto filosófico y, sin embargo, la tradición lo considera el primer filósofo. Aristóteles nos cuenta el porqué:

> Debe de haber alguna sustancia […] de la que proceden las demás cosas […]: Tales, fundador de tal forma de filosofía [llamémosla filosofía a secas], dice que es el agua[4].

Y hete aquí que el lector del siglo XXI sonríe, un poco decepcionado, y opina que quizá si esto es la filosofía, entonces tal vez sea un asunto de niños. Respuesta tal vez algo burda, la de Tales, y en un primer momento también poco original a ojos de un

griego. ¿Acaso no había dicho ya Homero que el océano era el origen de todo?; ¿por qué nos dice Aristóteles, uno de los filósofos más grandes de la historia del pensamiento, que Tales fue el fundador de la filosofía? Hagamos, no obstante, una puntualización: cuando Tales habla de agua no se refiere a una materia inerte, compuesta de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, como la entendemos nosotros, sino a algo vivo, hasta el punto que la define como divina. Después de esta aclaración, la valoración del lector hacia Tales podría haber empeorado aún más: no solo se expresó el primer filósofo con cierta tosquedad con respecto al principio, sino que, encima, lo hizo en términos míticos. Y sin embargo, he ahí la diferencia de Tales con respecto al mito: él no se limita a afirmar que el agua, sustancia divina, se encuentra en el origen de todas las cosas; en cambio, si concedemos crédito a los testimonios sobre su pensamiento, intenta fundamentar su afirmación de un modo racional: los seres vivos extraen los alimentos del agua, el agua cambia de estado y se convierte en sólida o gaseosa, es decir, se transforma, lo que muere se seca… Así, no es tanto el contenido de estas observaciones lo que nos interesa, sino, por decirlo de algún modo, su forma, a saber: el modo en que Tales intentó responder a la pregunta sobre el *arché*. Tales, de hecho, no se limita a observar los fenómenos o a interpretarlos según el mito, sino que intenta emplear la razón. Aunque sea de un modo sumamente simple, quiere comprender qué tienen en común todos los fenómenos; es decir, la identidad de los distintos.

Leer a un filósofo requiere lentitud, así pues, intentemos regresar al testimonio de Aristóteles. Este no afirma que Tales es el primer filósofo porque dijo que el *arché* es el agua, sino porque se planteó el problema de cuál es la sustancia de la que surgen las demás cosas. La originalidad de Tales no se encuentra en la respuesta, sino en el planteamiento del problema: ¿cómo puede alcanzar el hombre la verdad sobre la totalidad de las cosas, una verdad que no sea tal porque la cuenta un mito, sino porque se impone por sí misma al pensamiento?

Pero planteado de este modo, es decir, planteado desde un punto de vista filosófico, vemos que el problema enseguida se complica, se enmaraña, y los intentos de respuesta se vuelven aún más refinados.

Anaximandro

Anaximandro, que vivió desde finales del siglo VII hasta mediados del VI a. C., fue probablemente discípulo de Tales y, con casi toda seguridad, el primero que utilizó el término *arché*. Anaximandro pone como *arché* el *apeiron*, término que podríamos traducir como «ilimitado», «infinito», «indeterminado»: *apeiron* es, de hecho, aquello que carece de límite, de *peras*. Pero ¿por qué el *arché* es lo ilimitado? Y ¿cómo debemos entender lo ilimitado? Hablar de *apeiron*, de aquello que carece de *peras*, significa dar una definición en negativo del principio y alejarse con el pensamiento, más de lo que hizo Tales, de aquello que la experiencia sensible sitúa ante nuestros ojos y que por ello consideramos, de manera superficial, «concreto». Este alejamiento se produce en el pensamiento, en el *logos*, y tiene la mira puesta en la verdad, en el fundamento del todo en cuanto ve la luz en el propio *logos*; un fundamento que, en cuanto tal, es necesario y que ni hombres ni dioses pueden poner en duda o en tela de juicio. Pero precisamente por esto, la verdad, que se mantiene unida en el *logos*, revela aquello que es auténticamente concreto, y sin esto, lo que aparece ante los sentidos no tendría realidad ni explicación. Dicho de otro modo: poner como principio algo ilimitado, que permanece oculto a la experiencia, no es el resultado de una elección arbitraria de un individuo llamado Anaximandro que, quién sabe por qué motivo, sustituyó el agua por algo indeterminado. Más bien es el problema del principio, en cuanto debe ser pensado, el que requiere este paso y lo requiere como paso necesario y, por lo tanto, en un sentido más profundo, concreto.

Hagamos una pequeña digresión que, no obstante, servirá para aclarar el sentido de nuestro recorrido: la historia de la filosofía no es una pinacoteca en la que encontramos expuestos los retratos de estos extraños individuos a los que llamamos filósofos, sino que se trata de una constelación de problemas, y de problemas referentes a la totalidad de lo real, en el que el *logos*, entonando ahora la voz de este, ahora de aquel filósofo, se construyó a sí mismo, planteando preguntas y sometiendo las respuestas a la prueba de la verdad.

Ahora bien, el agua, aunque para Tales no sea una materia inanimada sino un principio divino, sigue siendo, no obstante, algo determinado, es «aquella cosa de ahí», no es fuego, ni aire, ni tierra, posee unas propiedades que la hacen agua y que la distinguen de todo lo demás. Pero ¿cómo puede algo distinto del aire, de la tierra, etc., ser el principio, es decir, aquello que los distintos, el aire, la tierra, etc., tienen en común? Intentemos aclararlo: el agua, en cuanto agua, tendrá propiedades peculiares (A, B, C) que la convierten en agua; la tierra tendrá al menos una propiedad, digamos D. que la diferencia del agua. Sin embargo, D no está contenida en el agua ya que, de lo contrario, el agua no se distinguiría de la tierra; y, con todo, si el agua

fuera principio, debería ser aquello que es idéntico en todas las cosas y en todas las propiedades de todas las cosas, y por ello también en D. La conclusión inevitable es que el principio, idéntico en todas las diferencias, nunca podrá tener ninguna cualidad determinada.

Es en este sentido en que el principio es el *apeiron*. El *apeiron* es, en primer lugar, lo ilimitado en el espacio; si fuese limitado no podría ser el idéntico que abraza el todo y tendría algo fuera de sí, pero el todo no puede tener nada fuera de sí ya que, de lo contrario, no sería todo. Y, en segundo lugar, el *apeiron* es lo ilimitado en el tiempo, lo eterno: el principio no podría originarse a partir de algo desde el momento que, si es lo idéntico lo que abraza el todo, solo podría originarse a partir de la nada (fuera del todo solo puede haber la nada), pero de la nada no nace nada; ni, por eso mismo, puede morir. No obstante, el *apeiron* es también el indeterminado cualitativo, aquello que no es determinable como agua, tierra, etc., ya que, en caso contrario, caeríamos de nuevo en la dificultad de Tales que hemos destacado antes. Debido a estas características, el *apeiron* es, para Anaximandro, «lo divino», aunque conviene recordar que para los presocráticos lo divino no es el Dios espiritual y creador de la tradición cristiana.

Aun así, llegados a este punto surge un nuevo problema: si el *arché* es indeterminado, ¿cómo puede dar origen a cada una de las cosas que componen la *physis*? ¿Cómo pueden, los distintos, tener su origen en lo idéntico? ¿Los distintos, en el uno? Se perfila la antigua y arcana pregunta que quizá cada uno, al menos una vez antes de que la vida adulta aplacara el estupor con las preocupaciones de la vida diaria, se ha planteado: ¿por qué el universo?, ¿la variopinta e inmensa multitud de aquello que vemos, que se muestra aparentemente sin motivo, y sin motivo se esfuma?

Y arcana es la respuesta de Anaximandro. Una ruptura, un desgarro lacera y relaja el abrazo del *arché*… Un fragmento de Simplicio, filósofo del siglo VI d. C., incorpora una cita atribuida directamente a Anaximandro, que constituye el primer testimonio directo que tenemos de un filósofo:

> Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser, según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo[5].

Sin ánimos de realizar una interpretación exhaustiva, intentemos aclarar alguno de los misterios del oscuro fragmento. Probemos, en primer lugar, con una paráfrasis: del *apeiron* provienen todas las cosas que son y que regresan al *apeiron*, al morir. Este proceso, el nacimiento y la muerte, es necesario, como no podría ser de otro

modo. Todas las cosas que son, cometieron al nacer una injusticia que perpetúan y que pagan luchando una contra otra; y todas la expían al destruirse. Pero esto no es casual, sino que sucede conforme a un orden marcado por el tiempo.

Intentemos profundizar: para empezar, ¿cómo podemos entender la pena que los seres pagan unos a otros? Según algunos testimonios. Anaximandro sostenía que a partir del *apeiron se* generaban, en primer lugar, los contrarios, el calor y el frío, lo húmedo y lo seco, y a partir de los cuales se formaban las demás cosas que existen. La propia experiencia parece atestiguar una perenne competición entre opuestos: la noche sucede al día, y cuando es de noche no es de día; luego de nuevo el día, cuando amanece, disputa la primacía de la noche y la disuelve, cuando el verano muere al llegar el otoño, le sucede el invierno, etc. Cuando uno de los contrarios nace y se manifiesta, el otro muere y desaparece de nuestra vista. Esta incesante sucesión de atropellos no es otra cosa que el devenir, el paso de ser algo a no ser algo y viceversa; pero se trata de un devenir ordenado y necesario: la noche sigue siempre al día, y el invierno, tras el otoño, sigue al verano. Así, se trata de un *kosmos*, medido y regido por el tiempo que, como juez, asigna a cada uno de los contrarios la medida y la duración de su nacimiento y su muerte.

No obstante, afirma Anaximandro, este devenir es también una injusticia, la injusticia que cada contrario comete en contraposición al otro, destruyéndolo. Pero, de un modo aún más radical, la injusticia consiste en el mismo ser surgido de los contrarios, en la culpa del ser nacido del múltiple que ha quebrantado el seno compacto y unitario del *apeiron*; y esta culpa es pagada y expiada por cada contrario, y por todas las cosas que son, para acabar siendo arrolladas de forma perpetua en la lucha; y son expiadas en último lugar por todos los contrarios y por todas las cosas que son cuando, concluido el tiempo asignado al universo en su conjunto, este se destruye y regresa al seno del *apeiron*. En pocas palabras, Anaximandro está construyendo una gran visión cíclica del cosmos y del tiempo: desde la eternidad del *apeiron* se separan los contrarios que evolucionan y luchan entre sí en el tiempo, hasta que de nuevo todos los contrarios, y el propio universo, se destruyen y desvanecen en el abrazo de la eternidad. Pero como la eternidad (el *apeiron*) no tiene origen ni tiene fin, este ciclo, por largo que pueda ser, se repetirá *ad eternum*. Conviene tener en cuenta, a modo de inciso, que la visión cíclica del tiempo es un modo de pensar peculiar de los griegos, muy alejado de nuestra idea de historia y progreso como desarrollo lineal.

Sin embargo, ahora nos interesa otro elemento: el *apeiron*, si es el principio de la *physis*, si es el idéntico del que provienen todas las cosas, no podrá abandonar definitivamente las cosas que tienen su origen en él; y, de hecho, con el sello de la necesidad y del tiempo, las gobierna y las ordena, e incluso las acoge cuando después de morir hayan expiado la injusticia de haber nacido. Pero la injusticia sigue siendo

una injusticia, del mismo modo en que el desgarro, por mucho que se recomponga, sigue siendo un desgarro. En este caso se trata de una injusticia y de un desgarro que marcan para siempre y de manera irremediable el nacimiento de todas las cosas que son. La injusticia, de hecho, en el fragmento de Anaximandro, forma parte de la sucesión del cosmos, es el propio origen del cosmos, y no puede ser entendida como un acto moral, como una libre elección con la que algo o alguien decide romper la unidad del *apeiron*. El propio *apeiron* no puede sustraerse a la necesidad. Pero, entonces, ¿no desafía quizá Anaximandro al *logos* a explicar una de las preguntas más antiguas y angustiosas del hombre? En la descripción del cosmos, ¿no está acaso trasladando el interrogante al misterio del nacimiento, a la lucha en que consiste la propia vida, a la angustia a la muerte que siempre nos aguarda? Y Anaximandro esboza también la hipótesis de que esta sucesión es una culpa, una fractura: el devenir, el nacimiento como injusticia y la muerte como expiación. Sin embargo, a contraluz nos vuelve a la mente el juego inocente de Heráclito con los niños, del que aún sabemos demasiado poco. Junto a uno de los grandes interrogantes del pensamiento occidental, y quizá de la vida humana, parecen perfilarse dos posibles respuestas, entre sus alternativas.

Anaxímenes

Sin embargo, antes de entrar en el templo de Artemisa, observemos cómo la filosofía de Anaximandro plantea al *logos* más problemas de los que resuelve, simplemente porque su discurso, o al menos lo que nos ha quedado de él, no resiste la prueba de la verdad: ¿cómo pueden justificar con el pensamiento y no solo por fe, o siguiendo una mera sugestión, que lo indeterminado da origen a lo finito?; ¿cómo es posible que aquello que carece de límites establezca un límite y se convierta en esto y aquello, y en todas las cosas que son?; ¿cómo puede derivarse el múltiple a partir del uno, lo distinto a partir de lo idéntico? A la respuesta de Anaximandro le falta la garra de la necesidad, esa necesidad que requiere el *logos* para recoger y mantener unida la verdad de modo que ni hombres ni dioses puedan evitarla.

Es, por lo tanto, oportuno dedicar unas líneas a Anaxímenes (nacido en las primeras décadas del siglo VI a. C. y que murió hacia finales del mismo siglo), discípulo de Anaximandro, que retoma y relanza el problema del maestro. Anaxímenes intenta resolver las aporías de su maestro sin perder de vista los progresos del *logos* realizados por Tales en este último, y lo hace definiendo el principio del que Anaximandro solo había hablado en negativo (el *a-peiron*, el sin *peras*, el no limitado) y explicando de modo racional cómo a partir de la unidad de lo idéntico se pueden derivar las múltiples diferencias.

Admitamos, y así podemos imaginar el razonamiento de Anaxímenes, que el principio debe ser limitado y eterno; sin embargo, ¿cómo puede ser indeterminado? Lo hemos visto: no se puede explicar cómo a partir de aquello que es indeterminado, o sea, que carece de cualidades particulares, puedan derivarse las distintas cualidades de las «cosas» que habitan en la *physis*. Por otra parte, tampoco podemos decir, como Tales, que el principio, dotado de una determinada cualidad, la de ser agua, se transforma, no se sabe de qué modo, en cualidades diversas. Sobre este punto, después de Anaximandro no hay vuelta atrás. En consecuencia, hay que buscar un principio que se aproxime al *apeiron* de Anaximandro pero que al mismo tiempo no sea definible solo en negativo; y hay que encontrar una explicación de la génesis de todas las cosas que no implique la transformación de una cualidad en otra. Este es exactamente el cambio realizado por el *logos* con Anaxímenes: sustituir un modelo cualitativo por uno cuantitativo. En lugar de pensar que el principio se transforma en las múltiples cualidades de la *physis*, hay que pensar que las múltiples «cosas» de la *physis* se derivan de una cantidad distinta del principio, que, por decirlo así, contienen más o menos principio. Ahora bien, ¿qué principio determinado puede aproximarse al *apeiron* de Anaximandro, que no tiene límite y que se extiende al infinito? Y ¿qué principio determinado puede prestarse, más que cualquier otro, a

variaciones de cantidad, a ser más denso o más ralo? Estas son las preguntas del *logos*; preguntas a las que Anaximandro intenta responder recurriendo a la experiencia y razonando a partir de ella. La respuesta de Anaxímenes es: el aire. Invisible, el aire parece no tener límite pero ocupa todo el espacio y se pierde en lo indefinido; pero del aire, es decir del cielo, cae la lluvia y el fuego de los rayos, y hacia el aire suben los vapores. El aire también es el aliento vital, la respiración que da vida. Anaxímenes concibe, pues, el *arché* como aire, como ese elemento extremadamente móvil que no puede verse a simple vista, y que parece abarcarlo todo e insinuarse en todo; y piensa que los otros elementos derivan del aire, pero no ya porque este se transforme misteriosamente, sino porque al condensarse se transforma en agua, y, al condensarse aún más lo hace en tierra, mientras que cuando se enrarece, cuando es más móvil y veloz, alumbra el fuego. Para Anaxímenes, el aire no es simplemente materia inerte, tal y como la entendemos nosotros, sino que es vida y aliento vital. Sin embargo, su novedad reside en haber introducido la que Aristóteles llamará causa eficiente, es decir; el principio de la mutación, la causa que explica la génesis y la transformación (cuantitativa) de todas las cosas, identificándola en el proceso de condensación y enrarecimiento.

En su intento de respuesta, Anaxímenes se esfuerza por conciliar el *logos* con la experiencia, con lo que dicen los sentidos, de tal modo que la respuesta al problema del *arché* puede sonar, en apariencia, más «concreta» que la de Anaximandro. Y decimos en apariencia porque el problema del principio dista mucho de ser resuelto. Hemos dicho antes que la filosofía, si quiere ser tal, debe ser ciencia de lo universal, ciencia de todas las cosas o, mejor aún, del principio de todas las cosas, o sea, de aquello que es idéntico en las diferencias. En este sentido, la misma *arché* deberá ser, pues, universal.

Pero el aire del que hablaba Anaxímenes, a pesar de no ser simple materia inerte, ¿puede aspirar al título de universalidad? El aire, en cuanto es justamente aire, tendrá determinadas características y no otras, no todas, ya que de otro modo tampoco podríamos «determinarlo» como aire. Ahora bien, si es cierto lo que dice Anaxímenes, todas las cosas (y, por lo tanto, también todas las propiedades de todas las cosas) se generan a partir del aire por condensación y enrarecimiento. Aun así, llegados a este punto nos encontramos ante un dilema. O bien admitimos que todas las propiedades de ese todo que es la *physis* están ya implícitas en el aire, pero entonces el aire tendría todas las propiedades, lo que contradice la tesis de base según la cual el aire, en cuanto aire, no tiene todas las propiedades; en este caso, el aire no tendría ninguna propiedad particular, o conjunto particular de propiedades, que lo determine y acabaría coincidiendo con el *apeiron* de Anaximandro. O bien debemos admitir que a partir del aire se generan nuevas propiedades que no estaban contenidas en este, pero esto significa que la nueva propiedad es absolutamente nueva, como

surgida de la nada. No obstante, ¿cómo es posible que algo surja de la nada? ¿Es concebible que se genere algo de la nada? ¿No nos hallamos, quizá, ante la misma pregunta que dejó sin resolver Anaximandro: la del nacimiento y la muerte, la del devenir, del pasar del ser a no ser más, o del no ser al ser?

Anaxímenes plantea, junto al aire, una suerte de ley física rudimentaria, la del enrarecimiento o de la condensación. Podríamos decir que, junto a una sustancia, Anaxímenes sugiere un proceso o una fuerza. Pero tanto la sustancia como el proceso son algo, habitan en el todo que es la *physis*, y por lo tanto deberán tener algo idéntico. Pero ese algo idéntico no podrá ser ni el aire ni el proceso de condensación o enrarecimiento, sino algo más primigenio. ¿De qué se trata, entonces?

Hemos vislumbrado las primeras luces del *logos*, pero aún nos hallamos lejos de disipar la oscuridad. Tal vez haya que recorrer el camino que Anaximandro, aunque no lo siguió hasta el final, señaló de forma implícita: recogemos en el *logos*, aun a coste de parecer abstractos a quien habita en las «casas de la noche», alejamos, al menos un poco o quizá para siempre, de aquello que los sentidos nos hacen confundir con demasiada facilidad con la verdad. La apuesta es lo más concreto que nos ofrece nuestra vida en cada instante: el nacimiento y la muerte, ese estupor al ver la luz y la angustia al dejar de ser; los hábitos, la palabrería y las falsas garantías de seguridad nos han desacostumbrado a pensar y quizá a sentir. Alejarnos de la plaza, siguiendo el camino de Heráclito y de Parménides…

Heráclito

Vida y personalidad

Resulta impúdico empezar a hablar de un filósofo curioseando en su vida, y más aún en el caso del esquivo Heráclito. Sin embargo, lo que sabemos de sus vivencias y su personalidad es tan controvertido e impreciso, que podemos considerarlo, más que material para un programa de cotilleos sobre literatura, un conjunto de anécdotas estrechamente entrelazadas con su doctrina, lo único que, en el fondo, nos interesa.

Si tenemos en cuenta la fama que, con razón o no, ha arrastrado Heráclito durante siglos, nos enfrentamos a una suerte de eremita arisco y melancólico. Bramante, el pintor y arquitecto renacentista, lo representa, en *Heráclito y Demócrito*, ceñudo y con el rostro lloroso. Rubens lo muestra como un monje desdichado, vestido con un sayo negro, mientras medita con los puños cerrados. Tampoco aparece especialmente jovial, si observamos la célebre *Escuela de Atenas* de Rafael, el Heráclito pensativo e indiferente a quien lo rodea, en el que parece que el pintor quiso representar a Miguel Ángel. Los tres pintores se remontan, en realidad, a una larga tradición que nos devuelve, por decirlo con las palabras de Diógenes Laercio, a quien debemos la descripción más difusa de la vida del efesio, un Heráclito «de ánimo desdeñoso y soberbio como nunca» y de «temperamento melancólico»[6].

Hay que tomar con cautela el testimonio de Diógenes y otros parecidos ya que a menudo reconstruyen la vida de Heráclito partiendo de su doctrina y acaso de una interpretación arbitraria de la doctrina que añade elementos de sátira y polémica. No obstante, es cierto que un gran número de fragmentos del efesio, de los que citaremos en breve una antología, atestiguan una actitud desdeñosa y soberbia en relación con sus conciudadanos y la mayor parte de los hombres.

La fecha de nacimiento de Heráclito, entre el siglo VI y el V a. C., no es del todo fiable; el nombre probable del padre es Blosón; sin embargo, se sabe con certeza el lugar de nacimiento: Éfeso, una ciudad griega de Jonia, en Asia Menor, que, aun bajo el dominio persa, logró mantener unas instituciones autónomas. Perteneciente a la estirpe real, Heráclito renunció al reino en favor del hermano, quizá por magnanimidad, aunque más probablemente llevado por una actitud de desprecio y

superioridad hacia sus conciudadanos. Las relaciones de Heráclito con la ciudad se hicieron más tensas cuando el resurgimiento de la democracia provocó el alejamiento de su amigo Hermodoro de Éfeso; un fragmento del propio Heráclito, que veremos en breve, no deja dudas al respecto ya que invita a los efesios, culpables de la expulsión de Hermodoro, a ahorcarse y a dejar el gobierno de la ciudad a los niños.



Busto de Heraclito, Villa de los Papiros, Herculano.

Heráclito llevó una vida solitaria, se jactó de no haber tenido maestros y de haber descubierto por sí solo la verdad, y, como ya hemos podido leer, parece que prefirió relacionarse con los niños en el templo en lugar de conversar con los adultos.

De su muerte nos han llegado múltiples y fantasiosas versiones: según Diógenes, Heráclito, aquejado de hidropesía (una acumulación de líquidos en los tejidos internos) bajó a la ciudad e interpeló a los médicos con un acertijo: les preguntó si eran capaces de convertir la lluvia en sequedad; los médicos no lo entendieron y Heráclito se refugió en un establo, donde se sepultó bajo el estiércol con la esperanza, vana, de que su calor lo curase de la enfermedad. Más truculenta es la versión de Neantes: sepultado bajo el estiércol, Heráclito se volvió irreconocible y fue devorado por los perros.

Sean ciertos o falsos estos testimonios, la muerte del filósofo es una prueba de su soledad. Pero esta soledad, este distanciamiento de los demás hombres, no es solo un dato biográfico y la señal de una distancia simplemente política de la ciudad democrática; es, como ya hemos señalado, el espacio propio del filosofar. Ahondando en este punto, otro solitario, Friedrich Nietzsche, casi veinticuatro siglos después de Heráclito, esboza el que quizá sea el retrato más bello del filósofo de Éfeso:

> Andar a solas el camino pertenece a la esencia del filósofo. […] Solo podrá adquirirse una ligera idea del sentimiento de soledad que embargaba al eremita efesio del templo de Artemisa si se observa la extraordinaria desolación de la más desierta de las montañas. […] y si se le veía prestar atención al juego de unos chiquillos bulliciosos, pensaba algo en lo que jamás pensó hombre alguno contemplando la misma escena: en el juego del gran niño cósmico, en el juego de Zeus[7].

Y unas páginas antes, el propio Nietzsche escribe:

> A Heráclito lo consideran sombrío, melancólico, llorón, oscuro, bilioso, pesimista y, sin duda alguna, muy digno de ser odiado únicamente por quienes no tienen motivo para estar satisfechos con la descripción que hace de la naturaleza humana[8].

El rostro melancólico de Heráclito, tal y como nos lo han presentado los tres pintores de los que hemos hablado, sería tan solo la máscara detrás de la que los hombres de la plaza quisieron ocultarse a sí mismos una verdad obviamente incómoda, que busca abandonar el mundo de la charlatanería y los chismes, las certezas consolidadas, las certidumbres de la vida diaria, y liberar la mirada para contemplar el juego cósmico. Heráclito deja entrever en sus fragmentos de qué va ese juego; sin embargo, como busca abandonar el mundo de la palabrería, este lenguaje, a la mayoría les parecerá «oscuro».

El vínculo invisible: los fragmentos de Heráclito



Ruinas del santuario de Apolo en Delfos, sede del oráculo más importante del mundo griego.

> No en breve desenvuelvas hasta el eje el volumen de Heráclito Efesino; es para ti camino muy impervio, lleno de oscuridad densa y opaca; pero si mente sabia te dirige, aún más claro que el sol lo verás todo[9].

Este epigrama, citado por Diógenes, nos ofrece una clara indicación sobre la oscuridad, al menos aparente, de la obra de Heráclito y también nos invita a abordar la lectura con lentitud, prometiendo verdades más luminosas que el sol resplandeciente. Heráclito, que recibió el apodo de «el Oscuro», escribió, probablemente en tomo al 490 a. C., una obra a la que se le ha atribuido el título, recurrente en las obras de los presocráticos de *Sobre la naturaleza*. Del escrito nos han llegado diversos fragmentos, casi todos considerados auténticos. Nada sabemos de la estructura global de la obra, ni del orden o de la disposición en el cuerpo del texto de los fragmentos que han sobrevivido. No es improbable que la obra, más que una estructura orgánica, fuera una recopilación de aforismos, de breves reflexiones, revelaciones en un primer momento enigmáticas, que le valieron a Heráclito la fama de oscuro.

Siempre según Diógenes, Heráclito habría depositado el escrito en el templo de Artemisa y lo habría redactado deliberadamente con un estilo oscuro, como si quisiera salvarlo de las fáciles interpretaciones del vulgo. Sin embargo, el epigrama citado anteriormente deja entrever que, al entrar en los aforismos de Heráclito con la debida lentitud, aquello que está oculto en los escritos se muestra con claridad.

Y, de forma incisiva, en épocas más cercanas, Nietzsche destaca con vigor cómo

> es muy probable que jamás haya existido un hombre que escribiera de manera tan clara y brillante. Sin duda escribió con gran parquedad y concisión, y por eso, para aquellos lectores que leen con descuido, también con oscuridad[10].

La lectura de los fragmentos del efesio exige tiempo, paciencia, la compañía de la lentitud que siempre reivindicaba Nietzsche en una época, como la nuestra, «de “trabajo”, esto es, de precipitación, que se consume con una prisa indecorosa por acabar pronto todo lo que se emprende, incluyendo el leer un libro, ya sea antiguo o moderno»[11], y que exige soledad y distancia, la distancia que separa el espacio sagrado del templo de la charlatanería y de la precipitación de la plaza.

En este sentido, Heráclito rompe la costumbre de su tiempo: en una época en que la oralidad todavía era preponderante y en la que era costumbre que un escrito fuera leído por el autor y discutido con los oyentes, el efesio, al depositar su obra en el templo de Artemisa, no quiere quitársela a los hombres, sino invitar a una lectura solitaria y paciente. Nada más lejos del consumo intelectual y del complacido y narcisista diálogo de las tertulias televisivas y de los festivales de filosofía a los que aludíamos al principio. El propio Heráclito era consciente de la dificultad de su escritura, y entre sus fragmentos encontramos una llave de acceso a su estilo inescrutable: «El señor, cuyo oráculo se encuentra en Delfos, no dice ni oculta, sino da señales»[12].

Apolo, cuyo oráculo se encuentra en Delfos, no revela todo ni todo lo esconde, sino señala, hace un gesto, indica. Parece que Heráclito se refiere a la propia modalidad de escritura: así como el oráculo de Apolo no dice nada a las claras sino que lo hace mediante alusiones, el escrito heraclitiano no se hace inmediatamente claro, sino que habla mediante símbolos, metáforas y señales. Pero si, con la debida lentitud, intentamos llevar a la luz aquello que se oculta en la similitud del fragmento recién leído, interpretándolo como símbolo, descubrimos mucho más de lo que es posible percibir a simple vista. Apolo, hermano de Artemisa, en cuyo templo se había retirado Heráclito para jugar a los dados con los niños, es, de hecho, el dios del sol y de la luz; y la luz es aquello que hace visible el resto de las cosas. Traer a la luz, mostrarse tal y como es, de tal modo que el acto de mostrarse no pueda ser sometido

a discusión: ¿acaso no son estos los caracteres de la verdad? Por otra parte, Delfos era para los griegos el lugar que simbolizaba la sabiduría.

Así pues, podemos entender el fragmento de la siguiente manera: la verdad, la luz plena que muestra no esto o aquello sino todo lo que es, la iluminación del todo de lo que el propio Apolo es señal, no aparece de un modo fácil e inmediato, sino que tiene una relación esencial con la oscuridad. La verdad no es un objeto que podemos encontrar, del mismo modo en que encontramos un árbol, una casa o un amigo. La verdad en sentido pleno es aquello sin lo cual nada podría ser explicado, es la verdad del todo; o sea, es el principio, el *arché*, tal y como señalamos al empezar.

Ahora bien, el principio que habita todas las cosas, que impregna todas las regiones de la realidad en su estructura más profunda, no se reduce como tal a alguna cosa ni a alguna región de la realidad, no es «algo» que esté aquí en lugar de allí, que pueda ser comprendido o circunscrito. Puesto que el principio habita todas las cosas, no se muestra en ninguna de ellas, y al revelarse por eso mismo se sustrae. Conviene señalar que en griego «verdad» se dice *aletheia*, palabra compuesta por la partícula privativa «a-» y una raíz, *lath*, «estar escondido» (de ahí nuestro «latente»); por lo tanto, significa, literalmente, «no estar escondido»; aquello que no está escondido, en cuanto se manifiesta dejando de lado la oscuridad, tiene con esta una relación primigenia. De algún modo, pensando en ello, la luz es para nosotros algo muy oscuro desde el momento en que nunca vemos la luz, sino las cosas iluminadas.

La oscuridad de los fragmentos de Heráclito no es, por consiguiente, una elección arbitraria, sino un carácter propio de la verdad y de aquello que sale a la luz a través de la verdad. En otro fragmento leemos: «a la naturaleza (*physis*) le gusta esconderse»[13].

La *physis*, el todo que lo abraza todo, la unidad que todo lo une y que habita en todo porque cada cosa se sostiene a sí misma, pero se esconde, no aparece en la superficie de aquello que vemos y sentimos.

Sin embargo, este vínculo, que mantiene unido el todo sin mostrarse en esta o aquella región particular de la realidad, es a la vez invisible y más fuerte que cualquier vínculo que vemos: «La trama (la armonía) oculta es más fuerte que la invisible»[14]. El vínculo, la unidad que recoge el todo, no es este o aquel vínculo particular, sino que es más fuerte que este o aquel vínculo porque todos los explica y todos los fundamenta. Pero si cada vínculo particular se fundamenta en la unidad del todo, la propia unidad será el vínculo que nadie puede deshacer, el vínculo sin el cual se explicarían otras relaciones.

Pero ese vínculo que nadie puede deshacer, ni hombres ni dioses, ¿no es acaso la propia verdad? Y si la verdad es invisible y al mismo tiempo recoge todo lo que vemos, ¿a quién se le podrá aparecer la verdad sino a aquel que, en cada vínculo concreto, busca la unidad que se muestra y se esconde? Pero ¿qué significa dejar aparecer ese vínculo que todo lo recoge, fundamentar cada vínculo concreto, sino pensar?

La oscuridad de los fragmentos de Heráclito no es, por lo tanto, un vicio, sino el modo en que el pensamiento se concentra en la búsqueda del vínculo más fuerte, y es este mismo vínculo que se muestra al pensamiento como esa verdad que nadie puede negar y que se expresa mediante gestos, señales o símbolos en el lenguaje.

Lo que deberíamos buscar en los fragmentos de Heráclito es precisamente esta armonía y esta unidad secretas; dejar aparecer, con lentitud, las piezas que componen el mosaico de su escrito, que es también el mosaico de la realidad. Unir las piezas como si fuera un juego. Empezamos quizá a entrever por qué Heráclito juega a los dados con los niños en el templo de Artemisa… Pero este juego no se produce sin el esfuerzo de interpretar las señales, de dejar atrás la palabrería y las prisas de la vida diaria que establecen vínculos visibles de un modo demasiado fácil y que también son demasiado débiles como para resistir la prueba de la verdad.

> Ojos y oídos, malos testigos para los hombres que tienen espíritus que no comprenden su lenguaje[15].
>
> Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará, pues es difícil de escudriñar y de alcanzar[16].

Los piojos de Homero: del mundo de la *doxa* a la inteligencia de la realidad

Aquello que es difícil de obtener, el conocimiento de lo verdadero, del principio, se sustrae a una mirada apresurada, y si, como vínculo del todo, nunca está simplemente aquí o allí, en esta o aquella parte individual de la *physis*, no bastarán los sentidos para comprender la unidad, y solo se podrá entender aquello que es inmediatamente presente, Lo hemos visto en el fragmento citado antes: ojos y orejas son testimonios poco fiables si no se es capaz de comprender e interpretar las señales de aquello que atestiguan estos órganos.

Por otra parte, este vínculo, si se trata de la misma verdad que ni hombres ni dioses pueden alterar y que se encuentra en los cimientos de otros modos de pensar y de decir, no podrá aparecer en un discurso o en un pensamiento que no sean fundamentados, es decir, que no sean conformes a la verdad de ese vínculo. Sin el vínculo del todo y sin el pensamiento que concibe ese vínculo, cada pensamiento, cada discurso, cada verdad aparente de los sentidos no puede ser más que ilusión.

Ninguna tradición, punto de vista, costumbre, ninguna autoridad civil o religiosa tendrá el más mínimo valor si no se ha sometido a la prueba de la verdad. De ahí el distanciamiento de Heráclito de todo aquello que constituye el mundo de la *doxa*, de lo que ya hemos hablado en la Introducción:

El parecer es uno: enfermedad sagrada[17].
No hay que hablar y actuar como hijos de nuestros padres[18].

La invitación heraclitiana es clara: en el pensar y en el actuar no solo no conviene fiarse ciegamente de los sentidos, sino que tampoco se debe seguir lo que comúnmente se piensa y se dice, ese conjunto de normas, valores, hábitos que damos por válidos solo porque los compartimos con la sociedad o porque los defiende una supuesta autoridad, la de los padres, el cura o el líder de opinión del momento.

Sin querer demorarnos en argumentos muy manidos, ¿acaso no es aún más válida la provocación heraclitiana en una sociedad masificada como la nuestra? ¿Qué hace la mentalidad común, el así llamado sentido común, sino imponer silenciosamente modelos de comportamiento y valores «medios» que deciden si una existencia es impecable o un fracaso, sin entrar en demasiadas valoraciones acerca de si la llamada realización coincide de verdad con el ya no digo sabio, sino feliz? Trabajar, tener un buen empleo, una mujer a la que ser más o menos fiel, hijos de los que luego nunca querría uno separarse, ese conjunto de valores habituales, fruto de la rutina,

codificados y, por eso mismo, tranquilizadores que constituyen la edad madura o que, por usar las palabras de un poeta muerto hace pocos años:

> *Esta gris inocencia que inerme nos rodea. […]*
> *¿Cuántos años hace que no veo un río en crecida?*
> *¿Cuántos años hace que vivo en esta cobardía que nos asegura nuestra disciplina sin adversidades?*
> *¿Desde cuándo llamamos bondad al miedo?*[19]

Pero regresemos a Heráclito y a su crítica de la mentalidad común, de la que no se libra nadie, menos aún sus conciudadanos:

> Lo digno para los efesios mayores de edad sería ahorcarse todos y dejarles el gobierno a los menores; ellos que desterraron a Hermodoro, el más valioso de entre ellos, aseverando: «que nadie entre nosotros sea el más valioso, y si lo fuere, en otra parte y con otros»[20].
> ¡Ojalá que no os falte la riqueza, efesios, para que quede probado lo perversos que sois[21]!

La invectiva va dirigida contra el *demos* de Éfeso que desterró a su amigo Hermodoro, temiendo casi su excelencia, y contra todos los ciudadanos en general que persiguen las riquezas y permanecen en una condición de miseria moral. Pero el desprecio de Heráclito abarca más allá de los límites de la ciudad y alcanza a gran parte de los hombres:

> Pues los mejores prefieren una cosa a todo: fama perpetua a lo mortal. Mientras que la mayoría se hartan como bestias[22].
> Los cerdos se complacen más en el fango que en el agua pura[23].
> Los asnos preferirían el forraje al oro[24].

Sin embargo, el aristocrático desdén de Heráclito oculta un recelo más profundo en relación con las capacidades cognoscitivas del hombre, y quizá también en relación con la voluntad de la mayoría, que no realiza el esfuerzo de mirar más allá del hábito, de la rutina. Los hombres son:

> Incapaces de escuchar y de hablar[25].
> Escuchando sin entender, a sordos se asemejan. Les cuadra el testimonio del dicho: «presentes, están ausentes»[26].
> No entienden los más las cosas con las que se topan, ni pese a haberlas aprendido las conocen, pero a ellos se lo parece[27].

Así pues, apenas hay hombres que sean capaces de escuchar y comprender. Pero ¿escuchar y comprender qué? Puede que el discurso de Heráclito, pero quizá también las señales que la *physis* les pone enfrente, la referencia de la armonía visible al

vínculo invisible que todo lo abarca. Los hombres no comprenden la unidad de lo que ven, y si alguien como Heráclito les muestra el vínculo invisible en el que se fundamenta todo, la mayoría rechazan una auténtica comprensión y se aferran a su opinión, a un falso saber, incapaces de percibir la verdad. Este rechazo de una meticulosa y acaso arriesgada criba de lo invisible, del agotador afán del pensamiento, convierte a los hombres en incapaces de discernir lo cierto de lo falso, los hace más crédulos a las opiniones de la masa o a los discursos embaucadores de supuestos sabios, los líderes de opinión más valorados de la época:

> El hombre necio gusta de pasmarse ante cualquier razonamiento[28].
> ¿Qué sensatez o qué inteligencia es la de esos? Dan crédito a los recitadores de los pueblos y toman al vulgo por maestro, sin saber que los más son malos y pocos los buenos[29].
> Meras creencias lo que el más acreditado conoce y custodia; Justicia [*Dice*] se encargará de los artífices y testimonieros de mentiras[30].

La violenta crítica de Heráclito va dirigida también contra los hombres supuestamente más sabios, los poetas, los historiadores, los diversos expertos en matemáticas y técnicas y, ni que decir tiene, contra los filósofos anteriores.

Pero ¿qué es lo que estas personas, sin duda tan doctas, no han comprendido? ¿Por qué se han quedado en la superficie de las cosas? Debemos analizar con más atención algunos fragmentos polémicos de Heráclito para llegar a comprender ese vínculo invisible, el único que puede fundamentar cada discurso y cada pensamiento auténtico. Empecemos por el ataque al poeta griego más famoso, nada menos que Homero:

> Homero merecía que lo expulsaran de los certámenes y que lo azotaran, y Arquíloco, otro tanto[31].
> Se ven engañados los hombres respecto al conocimiento de cosas manifiestas, de modo muy semejante a Homero, que llegó a ser tenido por más sabio que los griegos todos. Pues unos chicos que estaban matando piojos lo confundieron al decirle: «Cuantos vimos y cogimos los dejamos, pero los que ni vimos ni cogimos los llevamos»[32].

El primero de los dos fragmentos es más fácil de interpretar: Homero y Arquíloco, un poeta lírico griego del siglo VII, no merecen participar en los certámenes de poesía y deberían ser expulsados del escenario y que los fustigaran, práctica, por lo demás, muy extendida en Grecia, donde la expulsión de un actor a menudo era acompañada de latigazos. Pero el motivo por el que ambos poetas deberían ser expulsados de los certámenes lo hallamos en el segundo fragmento, mucho más enigmático: no son dignos de ser considerados maestros de la humanidad

porque enseñan mentiras y no comprenden la auténtica naturaleza de las cosas, de tal modo que hasta el más sabio de los griegos no logró resolver el acertijo de los niños.

El acertijo es bastante fácil de resolver: los niños habían dejado caer los piojos que habían encontrado, y seguían llevando consigo los que habían logrado eludir su mirada. Pero aunque el significado del acertijo es bastante obvio, Homero no encuentra la solución, de un modo parecido a todos aquellos que, por costumbre y por falta de reflexión, no dan con el significado auténtico de las cosas. No obstante. Heráclito propone un «enigma en el enigma», como sugiere Giorgio Colli, un refinado estudioso de la filosofía griega[33], y quizá subsiste un eco entre la primera y la segunda parte del fragmento que se formularía en los términos siguientes: del mismo modo en que dejamos escapar los piojos que hemos atrapado, también dejamos escapar las cosas manifiestas que hemos atrapado. ¿Qué significa eso? Si detenemos la mirada en las cosas que se muestran manifiestas, que aparecen cotidianamente ante los sentidos, y que parecen estar ahí, las unas separadas de las otras, cada una encerrada en sí misma, todas ellas, puesto que las interpretamos llevados por la costumbre y sin reflexión, obviamos su auténtica naturaleza y su estructura profunda. Sin embargo, en el caso opuesto, las cosas que no logramos captar con los sentidos, y que permanecen ocultas, ese vínculo que, como hemos visto anteriormente, quiere ocultarse, lo llevamos con nosotros, en el sentido de que habitamos en su estructura invisible y profunda. Si, por lo tanto, no podemos fiarnos de los sentidos, tendrá que haber otro modo de captar el vínculo invisible en que consiste la *physis*, y este modo parece unido, precisamente, a algo que llevamos con nosotros, que forma parte de nuestro inconsciente, pero de lo que no sabemos decir nada más; del mismo modo en que no sabemos decir qué relación subsiste entre ese vínculo invisible y las cosas que aparecen y son manifiestas.

En cambio, si seguimos leyendo los fragmentos en los que Heráclito polemiza con los sabios de su tiempo, encontramos otras preciosas indicaciones; como, por ejemplo, cuando arremete contra otro gran poeta, Hesíodo:

> ¡Maestro de los más, Hesíodo! Creen que el que más sabe es él, que no conocía el día y la noche. Y es que son una sola cosa[34].

Conviene leerlo con atención: Heráclito no cuestiona la erudición de Hesíodo, el hecho de que supiera muchísimas cosas, sino la capacidad del poeta para entender la realidad más simple y manifiesta, la del día y la noche. Hesíodo, cabe suponer, fracasa en esta cuestión porque se detiene en el aspecto más habitual y visible del día y de la noche, esto es, que se trata de dos fases distintas e irreconciliables del día. Pero cuando nos explica qué son en realidad el día y la noche, ¡Heráclito nos sorprende afirmando que son una única cosa! En este caso también conviene ser

cautos y no tomar demasiado a la ligera la afirmación. Es obvio que Heráclito no está loco y que no quiere decir que no subsista alguna diferencia entre el día y la noche, sino que él mismo reafirma la irreductibilidad: «si no hubiese sol, sería de noche»[35].

Día y noche, por lo tanto, son distintos pero, en cierto sentido, idénticos; así pues, debemos suponer que existe una identidad que los relaciona, que los mantiene unidos y sin la cual día y noche no se alternarían y no serían lo que son. Por otra parte, este vínculo no puede ser ni solo el día, ni solo la noche, es decir, no aparece en ninguno de los dos; y en cambio, si es la relación del día y de la noche, tampoco puede estar separado de ellos, no al menos en el sentido de ser una unidad que pueda existir sin los términos que unifica. Este vínculo, en consecuencia, se muestra y no se muestra en el día y en la noche y sin duda permanece velado hasta que nos limitamos, siguiendo tan solo los sentidos, a yuxtaponer los dos términos y decimos que la noche no es el día y viceversa. La cuestión es la siguiente: no podemos decir que hemos comprendido algo si nos limitamos a acumular un saber tras otro. Podríamos ser grandísimos matemáticos, cultísimos historiadores, habilísimos políticos, pero no seríamos muy distintos de los necios que, como asnos, prefieren el forraje al oro. Heráclito llama a estos falsos sabios los «multisabios»:

> Erudición no enseña sensatez, pues se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y aun a Jenófanes y a Hecateo[36].

No solo Hesíodo, sino también el filósofo y matemático Pitágoras, el filósofo Jenófanes, el geógrafo e historiador Hecateo, poseen solo un conocimiento superficial que no los hace inteligentes, es decir, capaces de alcanzar una auténtica comprensión de la realidad.

Después de alejarnos del variopinto mundo de las opiniones, ha llegado el momento de aproximarnos al templo de Artemisa y de intentar comprender qué es el vínculo invisible que menciona Heráclito y qué significa conocerlo.

El más fuerte de los vínculos: el *logos*

Con Heráclito se hace explícita la distancia entre la *doxa* y la verdad: pero ¿cuál es la razón de fondo por la que el filósofo sostiene que la mayor parte de los hombres, los mismos sabios de la época y los filósofos que lo precedieron son víctimas del falso saber de la *doxa*?

Y, al contrario, ¿a qué se refieren los gestos a través de los que Apolo, el dios de la luz, señala esa *physis* que ama sustraerse?

O, dejando de lado las metáforas, ¿qué es la verdad? Podemos adelantar, como ya hemos podido entrever, que con Heráclito se hace explícito y se enfoca ese problema de fondo que en Tales, Anaximandro y Anaxímenes solo era implícito y aún no había encontrado palabra: el problema de la relación entre el uno y los muchos, entre lo idéntico y lo diferente.

El término clave para acceder al enigma de esa relación y comprender así el vínculo invisible del todo es una palabra que ya hemos visto y que con Heráclito se convierte en la base para comprender la realidad: *logos*. Hemos traducido, de forma provisional, *logos* como «pensamiento» o «razón», pero esta traducción, aunque correcta, no refleja la riqueza y la polisemia del término, que a partir de ahora dejaremos sin traducir para preocuparnos de perseguir sus diversos significados en los fragmentos heraclitianos.

Retomemos, pues, nuestro discurso partiendo del fragmento con el que, de forma verosímil, se abría la obra de Heráclito y que aborda lo dicho hasta ahora y nos permite ir un paso más allá:

De este logos, que existe siempre, resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo como tras haberlo oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a este *logos*, se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos[37].

Ya en el íncipit del fragmento nos topamos, como había advertido Aristóteles, con una ambigüedad, acaso buscada por el propio Heráclito: ¿a qué se refiere el «siempre»? Si lo relacionamos con el hecho de que los hombres no tienen inteligencia del *logos*, podemos reformular la frase así: «este *logos*, tal y como es, no

llega a ser comprendido jamás por los hombres». Así pues, ¿qué se entiende en este caso por *logos*? Si seguimos con la lectura vemos que el *logos*, que los hombres no llegan a comprender, es algo que se escucha; en tal caso *logos* significa «discurso», quizá el mismo discurso de Heráclito. Un primer significado de *logos* es, por lo tanto, lingüístico: *logos* es la palabra, pero no la palabra como hecho fonético, sino una palabra y un discurso que, después de ser oídos, son comprendidos y que, en consecuencia, tienen una relación esencial con el «pensar». Y ya sabemos que «pensamiento», «razón», es otro de los significados del término.

Sin embargo, nos hallamos ante una paradoja: ¿qué significa que los hombres no comprenden el logos ni siquiera antes de haberlo escuchado? ¿Cómo se puede comprender un discurso antes de oírlo? Si *logos* solo significara discurso, un discurso que recoge el pensamiento y lo expresa, la afirmación de Heráclito sería una insensatez. Pero regresemos al inicio del fragmento para relacionar el «siempre» con el «*logos* que es»; el resultado es sorprendente: «este logos que siempre es, es decir, que es eterno, los hombres no pueden comprenderlo». Pero ¿qué significa logos eterno? Relacionemos ahora el «logos eterno» con lo que leemos a continuación: «todo sucede conforme a este logos».

Así, el logos es la ley eterna conforme a la cual sucede todo y, por lo tanto, es exactamente el principio de la totalidad de lo real, es decir, la unidad de la *physis* de la que seguimos el rastro desde el inicio. Hallamos confirmación de esto después del fragmento, cuando Heráclito se detiene en la incapacidad de los hombres para comprender las palabras y las obras que él, Heráclito, explica «analizando cada cosa de acuerdo con su naturaleza». Analizar cada cosa, ahora está claro, no puede significar conocer al detalle cada fragmento de la realidad, ya que en tal caso nos hallaríamos en la posición, ya censurada por Heráclito, de aquellos que acumulan un gran saber sin inteligencia. Analizar cada cosa significa comprender la totalidad de lo real en su raíz, en su estructura profunda, en su naturaleza; en otras palabras, tener inteligencia de aquello a partir de lo cual es posible comprender la *physis* en su totalidad.

La naturaleza del todo es tal en cuanto se conforma al logos, y el logos es la razón íntima por la que todo aquello que es, es como es. Cada cosa es analizada «conforme a la naturaleza», o sea, en su *physis*, en su pertenencia al todo, según el puesto que ocupa en el seno de la totalidad; es analizada en su profunda y real constitución.

En síntesis, el *logos* es el discurso expresivo de ese pensamiento que concibe la verdad y en tanto la piensa conforme a la ley eterna que explica que cada cosa, en su naturaleza íntima, está constituida y tiene su lugar en el abrazo del todo:

Pensar es la mayor virtud y la sabiduría consiste en decir la verdad y obrar escuchando a la naturaleza[38].

La palabra humana de Heráclito remite a una palabra eterna que no solo vincula fonemas o términos, sino la propia realidad. Si es cierto que una ley eterna vincula los aspectos aislados de la realidad, entonces esta no consta de partes amalgamadas al azar, sino de relaciones que se producen conforme a una racionalidad íntima, que el filósofo tiene el deber de sacar a la luz y de las que nosotros, hasta ahora, solo tenemos algún indicio. Podríamos pensar, por poner un ejemplo, en las notas de una partitura, en la que cada nota por separado solo adquiere significado pleno en relación con las demás, una relación que no es casual sino que se rige por el ritmo, la armonía y la melodía.

Intentemos, pues, esquematizar los significados de *logos* que hemos encontrado hasta el momento, distinguiendo diversos niveles. En primer lugar, el *logos* es la ley, la relación que vincula y mantiene unidas las cosas que constituyen la *physis*; aquí nos hallamos con aquello que en filosofía se define como plano ontológico, es decir, por simplificar un poco, lo relacionado con el ser de la realidad, con aquello que la realidad es en su estructura más íntima y profunda. En segundo lugar, el *logos* es el pensamiento, y es misión del pensamiento sacar a la luz la verdad arrancándola de la oscuridad que le es consustancial, y es verdad en cuanto se basa en la ley que vincula la realidad y que constituye el ser de la realidad; nos encontramos en el plano lógico, entendido en sentido amplio como plano del pensamiento, o, podríamos decir también, en el plano gnoseológico, es decir, en relación con el conocimiento del ser de la realidad. En tercer lugar, el *logos* es el discurso que expresa el pensamiento verdadero, y, retomando las palabras, reproduce y restituye el vínculo de la realidad; nos hallamos, pues, en el plano lingüístico. Como se ve, en Heráclito, estos tres niveles están íntimamente entrelazados.

Así pues, y para regresar al fragmento que abre el libro heraclitiano, los hombres no comprenden la verdadera naturaleza de las cosas y no conforman sus palabras y sus acciones a la esencia íntima de la realidad porque, siguiendo con el ejemplo anterior, se detienen de vez en cuando en este o aquel compás y lo cambian por la partitura completa. Y por esto no comprenden el *logos* ni antes ni después de haberlo escuchado: en primer lugar, por un defecto de análisis, porque tendrían la posibilidad de comprender la ley eterna independientemente del escrito de Heráclito, desde el momento en que tal ley es la estructura íntima de la realidad, y, con todo, no logran distinguir las cosas en su naturaleza, colocar las notas individuales en la partitura del todo; y en segundo lugar, por un defecto de voluntad, porque se niegan a escuchar las palabras de Heráclito, que ha pensado y verbalizado esa ley eterna. En su obstinación con no querer comprender ese vínculo invisible que, sin embargo, está en todas las

cosas, los hombres se parecen, cuando están despiertos, a los durmientes, que han sucumbido a un sueño sin conciencia o, a lo sumo, poblado de sueños fragmentados e inconexos, carentes de vínculo, de lógica y de *logos*. Por consiguiente, el oscuro y aristocrático Heráclito proclama, a voz en grito que cualquiera puede comprender, si está dotado de intelecto, el principio del todo, siempre que abandone el mundo fragmentado de la *doxa*; y puede comprender el principio porque este, aunque se encuentre escondido, está íntimamente presente en todos los aspectos de la realidad, incluso en los más humildes y cotidianos. Aristóteles narra un episodio de la vida de Heráclito, probablemente falso, pero, sin duda, significativo:

> […] Heráclito, según cuentan, invitó a pasar a unos visitantes extranjeros, que se detuvieron al verlo calentándose junto al horno, diciendo «aquí también hay dioses»[39].

A los invitados que iban a buscarlo y que se habían parado, probablemente asombrados al encontrarlo enfrascado en una actividad cotidiana en lugar de hallarlo ocupado con alguno de esos asuntos «de filósofo», Heráclito los invita a entrar, afirmando que también ahí, en ese horno, en esa circunstancia tan ordinaria y poco «interesante», habita lo divino.

Más adelante regresaremos a la importancia del fuego en Heráclito, pero lo que nos interesa señalar ahora es cómo la realidad más elevada, lo divino, no se encuentra lejos del lugar más ordinario, un horno, el calor del fuego. La curiosidad de los invitados, que tal vez esperaban encontrar algo excepcional o extraño, un tema ingenioso del que hablar en una velada mundana, no pudo verse más frustrada: lo extraordinario, lo divino, no se deja ver en una experiencia mística, en un hecho milagroso y no tiene morada en una región inaccesible, sino que está presente «también ahí», en el lugar más vulgar, siempre que, por supuesto, tenga uno suficiente inteligencia como para percibir las señales. Sin embargo, aquí lo divino no es ninguno de los dioses de Grecia y, menos aún, algo parecido al Dios cristiano; es, más bien, ese mismo *logos* que comprendía la trama del todo, hasta en la profundidad de cada cosa. Hallamos la confirmación a esto en otro fragmento heraclitiano:

> Preciso es que los que razonan con sensatez se afiancen sobre lo común a todos, como una ciudad, en su ley; incluso con más firmeza. Y es que se nutren todas las leyes humanas de una sola, la divina, pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra[40].

Así pues, hablar con inteligencia, conforme a la verdad, debe basarse en la más firme de las leyes, la que regula la propia realidad y que, por lo tanto, es necesaria, de modo que ni hombres ni dioses, como ya hemos dicho varias veces, puedan

socavarla. Esta ley, que es el vínculo más fuerte, fundamenta todas las leyes humanas y todos los vínculos humanos, y es, en consecuencia, común a todos los vínculos y todas las leyes, y, con todo, siempre supera a todos los vínculos particulares. El ser común de la ley divina no se concibe en el sentido de lo habitual y de la *doxa*, sino en el sentido de lo universal, válido para todos y para todo, por necesidad y en todos los casos.

Por lo tanto, lo universal es lo verdadero, el propio ser de la realidad en cuanto aparece en el pensamiento, en la inteligencia, en cuanto, más bien, constituye el propio pensamiento y la inteligencia, tanto si lo queremos como si no lo queremos, tanto si lo reconocemos como si lo traicionamos encerrándolo en el punto de vista particular de la *doxa*: «Pensar es común a todos»[41]. Pero es este *logos* lo que generalmente no entienden los hombres, así como los invitados de Heráclito no comprenden que lo divino habita en la más simple y ordinaria de las cosas de la naturaleza.

> De la razón, en la cual constantemente se encuentran, y la cual gobierna el universo, de ella se separan, y lo que cada día encuentran les parece extraño[42].
> Por ello es necesario seguir lo común, pero, aun siendo la razón común, viven los más como poseedores de una inteligencia propia[43].

Encontramos aquí la razón última del distanciamiento del mundo de la *doxa*, representado por la mayor parte de los hombres y de los mismos «multisabios»: ellos no comprenden que el *logos* que rige el todo deje una señal en las cosas con las que se encuentran todos los días y quedan fascinados por una consideración de lo particular desligada del todo. Y, sin embargo, nos hallamos ante un nuevo problema: si el *logos* es común a todas las cosas y, a pesar de ello, se esconde en cada cosa particular, desde el momento en que ninguna región de lo visible restituye el *logos* entero, ¿cómo es posible para el hombre llegar a concebir el vínculo más fuerte e invisible?

El alma y la profundidad de su *logos*

Hemos leído en los dos fragmentos citados previamente que el hombre se encuentra con las cosas cotidianas donde habita el *logos*; pero el *logos* no aparece de forma inmediata en lo particular. En cambio, Heráclito dice que el *logos* está presente en el hombre, que no lo abandona nunca, está «continuamente» con él, como si fuera un amigo íntimo.

Entre todas las realidades que constituyen la *physis*, el hombre goza de un privilegio particular: puede reflejar en el pensamiento la ley del ser y expresarla con palabras. Heráclito es el primer filósofo que explícita la relación entre ser y pensamiento, anticipando el camino que se tomará, como veremos, a partir de Parménides: la misma ley unitaria que mantiene unido el múltiple de la naturaleza se expresa y se refleja en el pensamiento que, por otra parte, es pensamiento auténtico porque saca a la luz la estructura íntima de la realidad.

Sin embargo, conviene tener en cuenta qué significa el pensamiento y, por lo tanto, el *logos* del hombre. Heráclito nos invita a no prestar atención a sus palabras, sino al propio *logos* (22 DK, B 50), o mejor aún, a sus palabras en cuanto vehiculan un pensamiento universal que corresponde al ser, a la realidad. También podríamos decir que en relación con el pensamiento y las palabras no somos únicamente nosotros los que pensamos y hablamos, sino el *logos*, en la medida en que expresa la verdad. En aras de una mayor comprensión, centrémonos en una experiencia que todos recordamos de forma más o menos agradable de los tiempos de la escuela: la demostración de un teorema de geometría. Olvidemos por un momento lo que hemos dicho al principio sobre la discusión que tuvo lugar en el siglo XX sobre la absoluta indudabilidad de los axiomas matemáticos, o supongamos que, al menos a partir de los presupuestos de la geometría euclidiana, ese teorema sea del todo cierto.

¿Qué significa? Cuando seguíamos la demostración que el profesor escribía en la pizarra, no la considerábamos verdadera e irrefutable debido a su reputación o a la estima que tributábamos al profesor, ni tampoco en virtud de sus cualidades de orador, sino que considerábamos y consideramos el teorema como cierto en sí mismo, independientemente de nosotros; era cierto entonces, es cierto hoy y será cierto mañana y en cualquier lugar. La verdad del teorema no depende del pensamiento del profesor fulano o del profesor mengano; fulano y mengano pueden ser más o menos capaces de explicar esa verdad, pero esta es independiente de quien la explica y de quien la escucha, vale para todo, y vale para un borracho y para alguien sobrio, para un daltónico y para un ciego. Se la puede reconocer, pero es una verdad que concierne al pensamiento como tal, no a tu pensamiento o al mío; y concierne al ser

de las cosas: en cada triángulo, visto, imaginado, soñado, verde, amarillo, etc., la suma de los ángulos internos será igual a 180.º. El pensamiento, si es un pensamiento auténtico, es el reflejo especular del ser.

Tal es, entonces, el privilegio del hombre con respecto a las demás «cosas» que habitan la *physis*: el pensamiento se refleja en el ser, el *logos* eterno; y en el pensamiento de fulano y mengano el ser se concibe a sí mismo; el *logos* de fulano o de mengano es cierto en la medida en que se fundamenta en el *logos* que es en el ser, en las cosas, y es este *logos* eterno que habita en la profundidad del yo de fulano o de mengano.

Por eso no basta con tropezar con las cosas todos los días; hay que recoger y analizar las cosas externas y ubicarlas en el *logos* eterno, comprender, por retomar el ejemplo anterior, no las notas por separado, sino sus relaciones melódicas, armónicas y rítmicas. Ahora bien, fuera de nosotros solo existen las notas por separado que de vez en cuando escuchamos y vemos escritas en la partitura, sin embargo nunca llegamos a ver ante nosotros la partitura entera, y solo podemos reconstruirla en nuestro interior, por decirlo así.

Esta operación de recoger y vincular las notas es posible porque la misma partitura que fuera de nosotros tomamos de forma fragmentada se halla presente entera en nosotros, o más bien, dejando a un lado las metáforas, porque el *logos* eterno que gobierna el ser de las cosas es el mismo que habita «continuamente» en el hombre y se refleja en el pensamiento del hombre. Podemos percatarnos de ello o no, pero el *logos* eterno no nos abandona nunca, y es en él en el que debemos volcar la inteligencia si queremos colocar las partes individuales del ser en el conjunto del todo: «Me indagué a mí mismo»[44].

La afirmación de Heráclito no es una llamada a conocerse a sí mismo, la personalidad de cada uno, sino a reencontrar en uno mismo la voz del *logos* eterno que supera al yo particular, del mismo modo que la ley y el vínculo divino superan a las leyes y los vínculos humanos. Y si, como ya hemos dicho, la vista, el oído y los demás sentidos comprenden cada vez este o aquel aspecto de la realidad, el alma, espejo del *logos* divino, no tiene límites y está en condiciones de abrazar el todo. Como leemos en un fragmento de interpretación sumamente difícil:

> Límites al alma no conseguirás hallarle, sea cual fuere el camino que recorras. ¡Tan profunda es la razón que tiene[45]!

Intentemos hacer una lectura a partir de todo lo dicho. Aclaremos, en primer lugar, que «alma» es una traducción imperfecta del griego *psyché* (palabra de la que deriva nuestra «psique», «psíquico», etc.) que deriva de la raíz *pu*-, «soplar», y

significa originariamente «aliento», «respiración». Y como la respiración es aquello que da vida a nuestro cuerpo, para los griegos la *psyché*, al menos hasta Sócrates y Platón y seguramente para Heráclito, no es algo inmaterial. Ya hemos revelado que en los primeros pensadores aún no se encuentra presente la distinción entre materia y espíritu que estamos acostumbrados a concebir. Sin embargo, no cabe duda de que la *psyché* tiene en Heráclito una peculiaridad que la distingue de las otras cosas de la naturaleza y que consiste, como hemos entrevisto, en la íntima tangencia con el *logos*. Esta relación íntima es lo que permite colocar cada cosa en la trama del ser, es decir, recoger en una unidad las cosas de cada día. Hemos dicho, otrosí, que el vínculo más fuerte habita en las regiones individuales de la naturaleza y que, sin embargo, las supera a todas, sin poder permanecer fijado en esta o en aquella parte individual de la *physis*; pero en la *psyché* el *logos* se refleja todo entero, no en el sentido de que todas las cosas de la naturaleza se hallan contemporáneamente frente a la *psyché*, sino en el sentido que ya conocemos, según el cual en la *psyché* se refleja la unidad del todo. Al contrario de las cosas esparcidas en el espacio y que nacen y mueren continuamente en el tiempo, el *logos* del alma no tiene un límite. Decir que la *psyché*, o mejor, su *logos*, no tiene límites significa tan solo que el alma se extiende en superficie hasta ver y experimentar cada cosa de forma individual; y es más, si recorriéramos los confines del todo, aún no encontraríamos los confines de la *psyché* ya que estos se abisman en la profundidad, hasta el vínculo invisible que nunca está aquí ni allí.

Por otra parte, el vínculo invisible en que consiste el propio *logos es* la voz del ser que habla de vez en cuando en la *psyché* de quien le presta atención, pero nunca es esta o aquella *psyché*: en lo más íntimo de cada uno, la voz del *logos* trasciende a cada yo, del mismo modo en que la verdad del teorema de geometría trasciende el pensamiento de los hombres individuales que lo han comprendido o explicado. El *logos*, como pensamiento del ser, siempre es más que mi *psyché*, con toda su carga de experiencias, vivencias, sentimientos y recuerdos. Quien se sumerge en el infinito no es el alma, sino su *logos*, que siempre es algo más que la conciencia de sí, de todo aquello que podemos intentar fijar llamándolo «yo». Este resto, este irreductible más, que es el propio pensamiento, es como si escapara y huyera, a una mayor profundidad, y cada vez que intentamos ponerle rostro de esto o aquello, él se sustrae de nuevo. Puede ser que un fragmento cuya atribución resulta dudosa apunte en esta dirección, pero no por ello deja de estar muy próximo al pensamiento de Heráclito: «Del alma es una razón que se incrementa a sí misma»[46].

Retomemos el hilo del discurso y preparémonos para recorrer el camino que conduce a Heráclito al templo donde los niños juegan a dados. Así pues, la *psyché* da voz al *logos*, por supuesto, la palabra que usa el *logos* no es la palabra de fulano o mengano, sino aquello que es común a todos y a todo; de aquí la invitación de

Heráclito a seguir no ya su discurso, sino el propio *logos*. Pero ¿qué afirma el *logos* común? Hasta ahora hemos hablado de una ley eterna, de un vínculo invisible, pero no hemos dicho qué son esta ley y este vínculo. Intentaremos hacerlo a continuación, partiendo de dos fragmentos en los que Heráclito enuncia al final qué «dice» el *logos* y qué es «común» a todo; pero lo expone de un modo que, en lugar de aclarar lo que se ha dicho hasta ahora, parece precipitarlo aún más al abismo, a una oscuridad más inescrutable:

> No escuchándome a mí, sino al *logos*, sabio es reconocer que todas las cosas son una[47].
>
> Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad[48].

«Se separa y se recoge de nuevo»: el uno y los múltiples

El camino hacia arriba y el camino hacia abajo: los opuestos

Nos adentramos así en el corazón de la doctrina heraclitiana, de la que intentaremos dar una interpretación entre las muchas que han realizado los eruditos del efesio. En primer lugar, recogemos las ideas relacionadas con todo lo que hemos dicho hasta ahora. Hemos visto que el problema del que nace la filosofía es el de la identidad del múltiple; este problema, implícito en los primeros pensadores, es considerado de forma explícita como un tema propio de Heráclito. Hemos reflexionado sobre cómo las tentativas de solución de Anaximandro y Anaxímenes concluyeron con una dilema que, en última instancia, se traducía en un jaque: o bien se pone como unidad del múltiple, es decir, como principio, algo indeterminado, pero entonces queda abierta la dificultad de explicar cómo derivan a partir de lo indeterminado las diferentes cosas múltiples que habitan el cosmos, o bien se pone como principio una cosa determinada, pero queda sin explicar cómo a partir de algo determinado puede originarse otra cosa diferente, o lo que es lo mismo, cómo puede algo que está dotado de características determinadas y no de otras ser la unidad de lo múltiple. Podemos avanzar la hipótesis que la relación entre lo indeterminado y lo determinado, entre la unidad o identidad del múltiple o diferente, debe plantearse de un modo distinto o más radial, y es este el intento que realiza Heráclito.

Al hacer frente al pensamiento de Heráclito hemos concentrado la cuestión de un vínculo invisible que es el cimiento de los vínculos visibles. El vínculo invisible no es alguno de los vínculos visibles, pero si se encuentra en la base de estos, de algún modo deberá aparecer en ellos, aunque este acto no verá la luz de forma plena, sino que se mantendrá en relación con una oscuridad primigenia. No aparecerá ni se ocultará, sino que se dejará entrever mediante señales, como los oráculos de Apolo. Para entender estas señales, el hombre deberá escuchar el *logos*, es decir, dejar que el pensamiento, mediante la recogida y el análisis de las cosas de la vida cotidiana, las coloque en la trama del ser, o dicho de otro modo, tendrá que dejar que el ser se refleje en el pensamiento y se transforme en palabra.

Así pues, si buscamos con el *logos* las señales del vínculo invisible presente en las cosas que aparecen todos los días, ¿qué encontramos? Si damos crédito a un testimonio de Teofrasto, discípulo de Aristóteles, sería irracional pensar que, como el propio Heráclito nos enseña, «el orden más bello es un cúmulo de desechos lanzados al azar»[49].

Partamos de esta afirmación atribuida al efesio para plantear una consideración de carácter general: en la experiencia del día a día aparece el variopinto mundo de los fenómenos. Según la etimología griega, «fenómeno» (de *phaino*, «aparezco») es precisamente lo que se muestra, lo que se deja ver. Pero ¿los fenómenos no son más que un batiburrillo de sensaciones, colores, perfumes, formas, puestos uno junto al otro y distintos entre sí? Un cúmulo es precisamente un conjunto de objetos que no tienen ninguna relación entre sí más allá de ocupar espacios contiguos. ¿Llegaríamos a sentir y pensar algo si los fenómenos individuales, lo que percibimos, no tuvieran alguna relación entre sí? Antes de ceder de nuevo la palabra a Heráclito, intentemos responder a la pregunta usando la mediación del *logos*. El sentido común cree que el mundo es un conjunto de objetos en el que cada objeto, en cuanto es lo que es, es distinto de los demás; considera que todo aquello que no es un objeto determinado X tiene solo una relación externa con el mismo objeto X: un árbol no es la tierra en la que crece, ni el cielo hacia el cual tiende las ramas, ni los demás árboles del parque. Pero, intentemos reflexionar sobre ello: ¿ese árbol no es quizá eso que es justamente porque, al ser distinto de todo aquello que no es, mantiene una relación esencial con este «no ser las demás cosas»? La tierra de la que obtiene los nutrientes, el cielo que en los primeros rayos del alba lo ilumina y lo ofrece a nuestra mirada, los demás árboles con los que compone un paisaje, pasan a constituir el modo en que ese árbol es y aparece: un árbol crece de modo distinto en un terreno fértil que en uno árido, y se ofrece de un modo distinto a nuestra mirada en un bosque, en un jardín inglés, en una plaza, etc.

En general, y en términos conceptuales, el hecho de que cada cosa sea distinta de las demás, en lugar de aislar esa cosa del resto, la sitúa en una trama de relaciones y de remisiones potencialmente infinita. Este «no ser las demás cosas» que cada cosa es, o sea, este diferir de cada cosa de todas las demás es común a todas, es la identidad de todas las cosas. La diferencia es lo idéntico, pero este idéntico, el «ser diferente», no es y no puede ser una cosa entre las otras. Es esta la novedad heraclitiana, enunciada en términos todavía muy vagos. Aquí hemos adelantado en parte el resultado de nuestra interpretación de Heráclito. Si regresamos ahora a los fragmentos heraclitianos, vemos cómo, según nuestro filósofo, la identidad que hemos entrevisto aparece de modo evidente en la forma máxima de diferencia, en la que opone cosas contrarias: la salud y la enfermedad, el día y la noche, la saciedad y el hambre, la vida y la muerte. Son estas y otras parejas de opuestos las que son idénticas, en un sentido que tendremos que intentar comprender.

Es necesaria una precisión preliminar: será Aristóteles quien distinguirá las diversas formas de oposición y quien definirá con rigor los significados de «diverso», «diferente», «contrario» y «contradictorio». Sería un anacronismo atribuir a Heráclito tal precisión terminológica y, por nuestra parte, recargaríamos bastante la lectura si

quisiéramos aplicarla al texto heraclitiano; por lo tanto, aquí hablaremos de contrarios y de opuestos en un sentido muy general. En los fragmentos heraclitianos se establece un vertiginoso juego de los opuestos, considerados bajo distintos ángulos, que ahora intentaremos recorrer en busca del vínculo más fuerte, del fundamento de todas las oposiciones. Partamos de los vínculos que nos ofrecen las cosas de la vida diaria y tengamos en cuenta las distintas tipologías para proceder, a continuación, de la superficie a la profundidad. En primer lugar, puede ser contraria la misma cosa considerada desde puntos de vista diferentes. Por ejemplo:

> El mar es el agua más pura y más impura; para los peces es potable y salutífera, pero para los hombres es impotable y perjudicial[50].

El agua del mar, que es fuente de vida para los peces, sin embargo, es mortal para los hombres. El mismo objeto, el mar, tiene simultáneamente dos propiedades contrarias que le pertenecen, pero que se definen en relación con otra cosa: el pez y el hombre. Pero también el mismo objeto, en sí mismo, y no (o no solamente) en relación con un sujeto, puede tener estructuralmente características opuestas entre sí. En este sentido apuntan dos de los fragmentos heraclitianos más célebres:

> Indiferente es principio y fin en el contorno de un círculo[51].
> Camino arriba, camino abajo, uno y el mismo[52].

Aquí la unidad parece más convincente. Los contrarios pasan a constituir el objeto: la subida no sería tal si no fuera al mismo tiempo la bajada, y el círculo no sería círculo si cada punto de la circunferencia no fuera al mismo tiempo principio y fin. Pero la unidad y el vínculo pueden depender también del hecho de que los opuestos son correlativos, es decir, que no se podría conocer la naturaleza del uno sin conocer la del otro:

> La enfermedad hace a la salud cosa agradable y buena; el hambre, a la hartura; el cansancio, al descanso[53].
> De la justicia no sabrían ni el nombre si no hubiera estas cosas [las injusticias].[54]

¿Qué es la justicia, sino la reparación de un error? Y ¿cuándo prestamos atención a qué es la salud y a su auténtico significado, sino cuando estamos mal? Sin embargo, Heráclito nos pone ante relaciones de opuestos más enigmáticas: «Nombre del arco vida, pero su acción, muerte»[55]. El fragmento puede comprenderse cuando se tiene presente que en griego «arco» es *biós* y «vida», *bíos*: aquí la oposición se da entre el nombre del arco, que coincide con el nombre con que se señala la vida, y su función, la de ser un instrumento de muerte. En el mismo objeto, aunque sea en dos planos distintos, se encuentran presentes los dos opuestos. Pero ¿aquí Heráclito se está deleitando con un refinado juego de palabras y quizá sugiere que los opuestos entre

vida y muerte son dos caras de la misma moneda? Por lo tanto, ¿la vida es estar lleno de las cosas y del hombre, de la *physis*, en resumen, y la muerte, el no ser más, el dirigirse hacia la nada, sería por tanto lo mismo? Y ¿en qué sentido?

Antes de adentrarnos en el problema, hagamos balance de cuanto hemos dicho hasta ahora y retomemos la investigación con nuevos interrogantes. Los que nos ofrece Heráclito son solo ejemplos de un rasgo de fondo de la realidad: la experiencia, cuando se sitúa bajo la luz del *logos*, permite ver cómo los distintos, los aspectos de la realidad que parecen oponerse entre sí, e incluso distintos más distintos, los contrarios, no pueden ser concebidos el uno sin el otro. Desde un punto de vista conceptual ya hemos visto que cada cosa, precisamente porque es ella misma y no las otras, guarda relación con las demás. Tal diferir de cada cosa con respecto a las demás es aquello que es idéntico en todas las cosas. Pero ¿qué significa esto? Heráclito nos mostró que los opuestos coinciden. ¿En qué sentido pueden coincidir las cosas distintas? ¿Su identidad significa que todo es lo mismo, que la salud y la enfermedad, por ejemplo, son solo dos nombres distintos para indicar la misma realidad? Y, entonces, ¿decir que todas las cosas están vinculadas entre sí señala solo un tejido de vínculos, por decirlo así, en la superficie, entre los fenómenos del mundo que aparecen en nuestra experiencia? En tal caso estaríamos al nivel de la armonía visible. ¿Y la armonía invisible? ¿Y el más fuerte de los vínculos? No solo ello sino que el último fragmento ha dejado entrever la más terrible de todas las oposiciones, la que se produce entre vida y muerte, la experiencia más angustiante de la que Anaximandro ya había hablado en términos de una injusticia: el perenne fluir de las cosas y la amenaza siempre presente de la nada.

«Entramos y no entramos en el mismo río»: el devenir perenne

Así pues, cada cosa es sí misma y no las otras. Ser y no ser son los contradictorios por excelencia, aunque de algún modo se hallan presentes en todo. Esta copresencia de ser y no ser constituye el propio rastro de lo múltiple. Al igual que todo aquello que se opone, también deberán coincidir de algún modo ser y no ser.

Y ¿dónde se hallan copresentes de forma más evidente el ser y el no ser? En el devenir. ¿Qué es el devenir, sino el paso del ser al no ser y viceversa? Pasa el verano y deja de serlo: después del otoño llega su contrario, el invierno, luego de nuevo el calor de la primavera permite pasar del invierno al verano. Así, el devenir es el vínculo más manifiesto entre los opuestos: y aquí cuando se habla de diferentes y de múltiples no entendemos solo la diversidad espacial, sino el diferir en el tiempo.

Como ya nos había enseñado Anaximandro, el tiempo en el que las cosas devienen es una dimensión fundamental del mundo de los fenómenos, es el mundo más patente en el que la *physis* se deja ven Heráclito es considerado tradicionalmente como el filósofo del devenir, en contraposición a Parménides, filósofo del ser. Veremos que esta contraposición es demasiado superficial, pero es indudable que la expresión *panta rei*, «todo fluye», a pesar de que no es directamente atribuible a Heráclito, cobra una dimensión esencial (pero acaso no la más radical) de su doctrina.

Los testimonios de Platón y Aristóteles en este sentido son claros. Así, Platón afirmó que Heráclito piensa que «todas las cosas se mueven y ninguna permanece inmóvil»[56]; «“todo se mueve y nada permanece” y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: “no podrías sumergirte dos veces en el mismo río”»[57]; «todo está en movimiento, como si fuera una corriente»[58].

Y Aristóteles: «las demás cosas tienen todas nacimiento y flujo y ninguna está firme […] lo cual parece que quieran decir muchos otros y Heráclito de Éfeso»[59].

En esta dirección apuntan muchos de los fragmentos heraclitianos. Hemos visto que el efesio condenó a Hesíodo por haber distinguido el día y la noche; no obstante, decir, como hemos dicho, que día y noche son una sola cosa no significa que coincidan, que sean lo mismo, que, por ejemplo, también haya luz de noche; significa que día y noche no son dos «cosas» separadas, sino dos aspectos indisociables del día, dos caras del mismo fenómeno, el cambio de color de la luz cuando avanza hacia la tiniebla y su resucitación al alba. Y tampoco podríamos distinguir el uno sin el otro, no podríamos decir que la noche es noche si no es en contraposición al día.

Aquello que los vincula de un modo más obvio es ese cambio de color, eso es el devenir.

El devenir es, en el mundo visible, el vínculo que une de un modo más palpable a los opuestos, es el ritmo que marca el paso de un opuesto al otro y por ello vincula los opuestos entre sí para crear una unidad: «Una sola es la naturaleza de cualquier día»[60].

Sin embargo, conviene recordar que vincular, recoger en unidad, es la operación del *logos*. El devenir es el propio *logos* en cuanto se muestra en el mundo de los fenómenos. El mismo ritmo marca los asuntos de la naturaleza y de ese particular habitante que es el hombre:

> Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se humedece[61].
> Como una misma cosa se da en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno, convertido, es lo otro, y lo otro, convertido, es lo uno a su vez[62].
> Una vez nacidos, quieren vivir y alcanzar su destino, pero más bien descansar, así que dejan hijos tras de sí para que alcancen su destino[63].

Las cualidades opuestas de la *physis*, leemos en el primer fragmento citado, se suceden la una a la otra: así, la vida se apaga en la muerte y, de nuevo, de una no vida, como de la nada, nace un nuevo ser. No obstante, como leemos en el tercer fragmento, vida y muerte no son simplemente dos fases distintas, de modo que cuando sobreviene una, la otra no existe; no son dos estados que entran por casualidad o del exterior en relación entre sí: vivir es ya tener un destino de muerte, es ser mortales. Si extendemos el discurso a todas las posibles parejas de opuestos, debemos decir que el vínculo, al aparecer de modo explícito como devenir, no junta las cosas del exterior, sino que señala una diferencia interna de cada una.

Este es, acaso, el punto más radical de la filosofía de Heráclito sobre el que debemos detenernos ahora, intentando evitar un doble error. Los opuestos (por ejemplo, el día y la noche) no son dos cosas distintas, puestas una fuera de la otra y relacionadas desde el exterior mediante el tiempo; este es el primer error que hay que evitar. Cuando el día se extingue, lo reemplaza la noche; el día se convierte en no día; no día pero, en rigor, podría ser cualquier cosa que no es día, podría ser árbol, casa, hombre o, incluso, la nada; el no día en el que se transforma el día es, sin embargo, la noche y no cualquier otra cosa ni la nada absoluta. La noche se encuentra, por lo tanto, recogida en el día y viceversa; y esta copertenencia sucede en cada momento del día. No obstante, esto no significa, y este es el segundo error que hay que evitar, que la noche, con sus propiedades de oscuridad, frío, etc., sea lo mismo que el día.

Tan solo significa que cada cosa es idéntica en sí y, sin embargo, diferente, una y múltiple. Esta intimidad del uno y los múltiples, que permite que el devenir marque el ritmo, y que se encuentra en la propia base del devenir, es quizá una señal de ese vínculo invisible que rige todos los vínculos visibles. A esta señal alude la imagen, recurrente en Heráclito, que expresa de un modo muy claro el fluir de todo: la imagen del río.

> No es posible entrar dos veces en el mismo río[64].
> En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos[65].
> A quienes penetran en los mismos ríos aguas diferentes y diferentes les corren por encima[66].

No es posible entrar dos veces en el mismo río porque entre ambas acciones el agua ha fluido: el río está hecho de agua, pero el agua fluye, y en el punto en el que nos sumergimos ahora no encontramos ya la misma agua en la que nos hemos sumergido una hora, un minuto o un segundo antes. Por otra parte, nosotros, los que nos sumergimos ahora, tampoco somos los mismos que los de hace una hora, un minuto o un segundo. Sin embargo, el río es el mismo (y también nosotros lo somos, debemos suponer). Los tres fragmentos se han interpretado de muy diversa forma; sin adentrarnos en cuestiones que nos llevarían demasiado lejos, intentemos extraer algunas indicaciones coherentes con nuestro discurso. Observemos, ante todo, que al menos a simple vista no encontramos una pareja concreta de opuestos. Parece que aquí Heráclito se está refiriendo a un fluir indeterminado de todas las cosas. Pero si observamos con atención, detrás del significado aparente vislumbramos una pareja de opuestos más primigenia que las demás: el río siempre es diferente y, sin embargo, siempre es el mismo, idéntico. Así ve la luz, del modo más claro, la pareja esencial de conceptos que desde el inicio se nos ha presentado como el problema de la filosofía en sus albores: lo idéntico y lo diferente, el uno y los muchos. El río, en cada momento de su fluir, en cada parte de su curso, podría decirse que en cada molécula que lo constituye, es idéntico-diferente, uno-múltiple. Y si el río es la imagen del devenir, entonces debemos admitir que el devenir no es más que el ritmo que señala y hace visible la síntesis de los diferentes, la identidad del múltiple, síntesis e identidad que sucede siempre, en todo momento y todo lugar. El río, por retomar el ejemplo anterior, es como la partitura que leemos, que nos permite escuchar la relación entre las notas; el uno y el múltiple son la partitura; pero una y múltiple con cada una de las notas, que solo cobran sentido en contraposición y vinculadas a las otras notas que esta no es. Debemos intentar comprender la compleja trama entre los diversos niveles de la unidad-multiplicidad y el devenir.

Hemos visto que la oposición es la ley a la que debe someterse todo aquello que es, todas las partes de la *physis*. Comprendemos el sentido del fragmento citado antes:

> Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, guerra [Pólerno],
> y que todo acontece por la guerra y la necesidad[67].

A la que se le puede añadir otra:

> La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos los hace esclavos, a los otros, libres[68].

El contraste, la oposición lo gobierna todo, es común a todo, y por ello es un aspecto del *logos*, un vínculo que se extiende por toda la *physis* y al que también deben someterse los dioses. Pero este vínculo aporta orden; debemos tener en cuenta que, para un griego, el reparto entre libres y esclavos reproduce el orden justo de la sociedad. Es un vínculo justo y necesario que ni hombres ni dioses pueden romper. La lucha y el contraste no destruyen sino para fomentar el orden y la armonía:

> Lo contrario concuerda y de los discordantes *nace* la más bella armonía / pues el universo se produce gracias a la discordia[69].

Pero ¿de qué procede esta bellísima armonía? El devenir manifiesta la armonía visible en la sucesión ordenada de las estaciones, del día y de la noche, etc. Si nos detuviéramos en el devenir, nos quedaríamos en el nivel de la armonía visible. Pero la imagen del río nos ha señalado algo que, a pesar de su devenir, es siempre igual. ¿Acaso la armonía visible no reposa sobre una armonía más profunda, que no muta, que no nace y no muere? Este es el paso que debemos realizar ahora, porque para llegar al templo de Artemisa tenemos que ir más allá del mundo de los fenómenos, sin que este mundo pueda quedar abandonado.

El arco y la lira: lo eterno que se refleja en el tiempo

Lo que debemos comprender ahora es en qué sentido la síntesis de los opuestos, la unidad de los muchos, que se expresa de modo más evidente como armonía del devenir, es algo más profundo que el propio devenir y que los fenómenos, a pesar de ser inseparable de estos. Empecemos leyendo uno de los fragmentos más densos y enigmáticos:

> No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamblaje de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira[70].

La armonía de los opuestos se menciona en una densa trama de referencias y de diversos niveles de radicalidad. Conviene observar en primer lugar que el arco y la lira cumplen dos funciones diversas y, en cierto sentido, contrarias: el arco es

instrumento de muerte, de guerra, de destrucción; la lira es instrumento de belleza, de composición, de paz. Pero el arco y la lira son los instrumentos tradicionalmente atribuidos a Apolo, dios de la luz y, en cierto modo, como hemos visto, señal del propio *logos*. El arco y la lira, diferentes en su función, expresan la acción del *logos*, y es en este sentido en el que su contraste es armonía. Por consiguiente, podríamos parafrasear el fragmento del siguiente modo: la distinción y la armonía manifiestan el *logos*, por lo tanto, desde este punto de vista, son idénticas en cuanto expresiones del principio. Pero la referencia a Apolo, por otra parte no explícita en el texto, sería extrínseca si pensáramos en lo divino, el *logos*, como un tercer término que une el arco y la lira desde el exterior. Conviene entender por qué el arco y la lira se hallan en íntima unidad y por eso expresan el *logos*. En segundo lugar, destacamos que el arco y la lira tienen una estructura idéntica: están formados por dos brazos divergentes unidos y forzados a converger por las cuerdas, las cuales, a su vez, no estarían tensadas si no estuvieran unidas a los brazos divergentes. Así, el arco y la lira están constituidos por fuerzas convergentes y divergentes, en perfecto equilibrio. Arco y lira son símbolo de una armonía contrastante, en la que una está en relación con la otra y cada una consigo misma.

Esta armonía de fuerzas constituye el arco y la lira, es aquello sin lo cual arco y lira no serían lo que son y no podrían cumplir con la función que les compete; y los constituye en aquello que son también cuando no son utilizados. Pero la armonía de fuerzas se despliega y se hace visible cuando la cuerda es tensada por el arquero o pellizcada por el músico, disparando la flecha o produciendo sonido. En el devenir, en el que el arquero tensa el arco y dispara la flecha o el músico deja vibrar el sonido, la armonía de las fuerzas se muestra en plena luz y el instrumento manifiesta la propia función. Sin embargo, esta armonía visible se fundamenta en una armonía más secreta, la de las fuerzas convergentes y divergentes que nunca abandonan el arco y la lira, cada uno en sí, ni cuando se usan, es decir, cuando hacen visibles las fuerzas en el devenir, ni cuando están en reposo. Sin esta armonía secreta, el arco y la lira simplemente no serían lo que son.

Ahora bien, el arco y la lira no son más que un ejemplo. De hecho, Heráclito dice: «armonía contrastante, como las del arco y la lira». Arco y lira son dos ejemplos de un principio que tiene validez universal: cada cosa, cada parte de la *physis*, es, en sí misma y en relación con las demás, armonía contrastante, concordia discordante, es decir, síntesis de los opuestos, unidad de los muchos, de los que el devenir solo es la manifestación visible.

La unidad de los muchos mantiene unido el conjunto de la *physis* y lo hace de tal modo que la *physis* y cada una de las cosas que la habitan sean lo que son. Es esta la voz profunda del *logos* que resuena idéntica en todas las partes de la *physis*. Podemos recuperar un fragmento importante citado anteriormente y que hasta ahora resultaba

demasiado oscuro: «No escuchándome a mí, sino a la razón, sabio es reconocer que todas las cosas son una»[71]. Es el mismo *logos* que es común a todo y anida en lo más íntimo del hombre, y en el que se refleja el propio ser:

> Pues es prueba de sensatez conocer lo único sabio y lo que era gobernar todas las cosas por medio de todas[72].

El *logos* recoge el todo y relaciona cada cosa del todo con otra. O, como leemos en un fragmento densísimo:

> Conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante…, de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas[73],

Lo entero y lo no entero, es decir, el todo y las partes o lo idéntico y lo diferente, lo convergente y lo divergente, la armonía y la disonancia son los conjuntos primigenios, los opuestos paradigmáticos bajo los que pueden comprenderse todos los otros opuestos. Cada cosa es entera no entera, convergente divergente, armonía lucha, esto es, identidad con sí misma y relación con el otro. Y el todo en su conjunto es ello mismo entero no entero, identidad y diferencia. La identidad-diferencia es aquello que es idéntico en los diferentes, es el *logos* en su vínculo más fuerte. Puede parecer uno de esos juegos de palabras con los que los filósofos se recrean a menudo si, siempre con lentitud, no intentamos comprenderlo a fondo.

Así pues, toda la *physis* es, en su conjunto, idéntica y diferente, una y múltiple; y cada cosa individual es idéntica y diferente, una y múltiple, ella misma y en relación con el todo. Todas las cosas, cada una por sí y todas en conjunto, forman una unidad, y la unidad se despliega recíprocamente en todas las cosas y las mantiene unidas a todas. El uno-todo es el vínculo invisible que se hace visible en cada parte de la *physis* y, sin embargo, permanece oculto en sí mismo. A la naturaleza, como ya hemos dicho, «le gusta esconderse». Pero ¿por qué y en qué sentido? Debemos intentar comprender una doble afirmación especialmente ardua: la unidad no es la suma de todas las cosas; la unidad no está separada de todas las cosas.

Partamos de la primera afirmación: si la unidad solo fuera la suma de todas las cosas, las diversas partes de la *physis* formarían un cúmulo y no un todo unitario, serían como los «restos tirados al azar», sin ninguna armonía ni relación: al anochecer caería el sol a plomo, de noche una noche más cerrada, el verano sería frío, las flechas no matarían. Ahora bien, ¿qué relaciona las partes de algo para crear un todo? Intentemos pensar en una casa: la casa no es un cúmulo de ladrillos, cemento, cristal, tejas, etc., amontonados en un único espacio o espacios contiguos; la casa es la unión de ladrillos, cemento, cristal, tejas dispuestos conforme a un diseño, de modo

que cada elemento tiene sentido en relación con los otros y con el conjunto. Esta unión no es, sin embargo, esta o aquella parte de la casa, no es visible en sí misma: la unidad no son los ladrillos o el cemento o las tejas; es la forma en que se mantiene unido y relaciona todos los elementos.

Introduzcamos a continuación la explicación de la segunda parte de nuestra afirmación: la casa no sería nada sin los ladrillos, el cemento, las tejas, etc. La forma-casa no es una casa «espiritual» que puede encontrarse en quién sabe qué ciudad del más allá.

Dejemos ahora el ejemplo para usar conceptos propiamente filosóficos: la unidad de los distintos no es esto o aquello diferente ni la suma de los distintos, sino su forma, su relación invisible, esa relación que nunca encontraremos ante nosotros, en el mundo de los fenómenos, ni aunque recorriéramos el universo hasta los confines del todo. Si intentamos recordar todo lo que se ha dicho sobre el alma, convendremos en que no los sentidos, sino solo el *logos* de la *psyché*, cuyos límites se abisman en la profundidad, puede comprender el vínculo divino e invisible. Esa es la gran novedad que Heráclito expresó en los albores de la filosofía y que desde entonces no ha abandonado a Occidente: el principio de la *physis* es el abrazo del todo, pero este abrazo es la forma que habita todas las cosas y cada cosa individual, que se hace visible pero no aparece como tal, que no es un fenómeno, pero, para usar una palabra que la filosofía sacará a la luz más de dos mil años después de Heráclito, es noúmeno: noúmeno es aquello que es conocido por el intelecto (en griego, *nous*) y no por los sentidos, y a pesar de ello es más concreto que todo lo que vemos porque es ese fundamento sin el cual el mundo no sería más que un montón de desechos. En este sentido, el propio Heráclito parece ser consciente de la novedad de su filosofía:

> Ninguno de cuantos he oído razones llega hasta el extremo de reconocer que lo sabio está separado de todas las cosas[74].

Lo que es sabio, es decir, la forma inteligible de la *physis*, el *logos*, no es ninguno de los fenómenos, ni la suma de ellos; en términos filosóficos, es trascendente. Sin embargo, por otra parte, la forma, o más bien, la identidad de los fenómenos no es una «cosa» puesta en no se sabe bien qué mundo fuera del nuestro, y que existe solo en el mundo de los fenómenos y del devenir, del mismo modo en que la forma de la casa solo existe en los ladrillos, en el cemento y en las tejas. En términos filosóficos, el *logos* es inmanente. El uno se hace múltiple, pero queda recogido en sí para siempre, en el reposo de un vínculo sempiterno. He ahí la paradoja acaso más bella:

> [el dios, el logos] (se) dispersa y de nuevo (se) recoge, se acerca y se aleja[75].

El dispersarse y recogerse no depende de una elección del *logos*, sino que constituye el propio *logos* en su férrea necesidad, esa necesidad que ni dios ni hombres podrían poner jamás en duda y que, por lo tanto, siempre es cierta. Y el *logos* verdadero, la unidad del todo, aunque se señala en el tiempo, como forma se sustrae a la sucesión angustiante de nacer y morir. Si las partes del todo nacen con la llegada del día y se apagan de noche, al marchitarse, el todo como tal nunca llega a la nada (¿cómo podría tener un límite el todo más allá del cual se extiende la nada?); con más razón, la ley o la forma que gobierna el todo se sustrae a la lucha y a la desaparición propia de los fenómenos. El devenir no es, como en Anaximandro, la laceración del *apeiron* eterno, sino el juego de la eternidad consigo misma; son los fenómenos los que devienen, no el propio devenir, y el abrazo del *logos* es aún más íntimo que en Anaximandro ya que nunca se aleja ni se alejará de la armonía mortal y variable visible con la que se explica. El *logos*:

> Cambiando descansa[76].
>
> Este orden del mundo, el mismo para todos, no lo hizo Dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será; fuego siempre vivo, prendido según medidas y apagado según medidas[77].

La doctrina del fuego

Así pues, hemos encontrado la forma y la ley del todo: la identidad de los distintos. Pero ¿de qué están hechas las múltiples cosas que habitan la *physis*? El último fragmento nos presenta otro aspecto esencial de la doctrina heraclitiana, a la que habrá que prestar gran atención para no equivocarse. Moviéndose en el horizonte de los primeros pensadores. Heráclito también busca un elemento que identifique el *arché* y lo encuentra en el fuego: el fuego es aquello de lo que están hechas todas las cosas, desde un punto de vista material, podríamos decir.

> Canje del fuego son las cosas todas, y de todas las cosas, el fuego, igual que las mercancías lo son del oro y el oro de las mercancías[78].

Del mismo modo en que todas las mercancías pueden venderse y comprarse con oro, todas las cosas que conforman la *physis* derivan del fuego y terminan en él; al igual que el oro fluye por los mercados (y Heráclito, habitante de una ciudad próspera portuaria, debía de saberlo muy bien), el fuego fluye por todas las cosas que son. La comparación es, en realidad, imperfecta porque mientras que las mercancías y el oro están hechas de materia distinta, el fuego es la materia fundamental de la que están hechos, como veremos más adelante, todas las cosas.

Pero ¿por qué el fuego? De entre todos los elementos, el fuego es el que mejor se presta a expresar y hacer visible la armonía de los contrarios: extremadamente voluble, el fuego destruye el combustible para alimentarse a sí mismo, lo consume todo pero no lo anula, lo transforma en otra cosa y da luz y calor; como en el episodio en el que Heráclito se calienta junto a un horno, delante de unos invitados sorprendidos. El fuego se transforma a sí mismo en humo y cenizas, se expande sin dejar de ser sí mismo, la llama arde, se alza y luego baja. En resumen, el fuego parece manifestar, más que ninguna otra cosa, los caracteres de la guerra y de la armonía y la síntesis de los contrarios. Se trata de aquello que, por derecho propio, algunos estudiosos han llamado el «fuego cósmico» y que explica la génesis de los demás elementos, cumpliendo una función semejante a la del agua en Tales y a la del aire en Anaxímenes:

> Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado. La tierra vuelve a derramarse en mar, y tiene su medida en la misma razón que tenía antes de volverse tierra[79].

El fragmento puede interpretarse en sentido cosmogónico, es decir, como explicación de la génesis del cosmos: el fuego se transforma en agua, y del agua, con perfecta proporción, la mitad se solidifica en tierra, y la mitad se transforma en vapor inflamado; luego el ciclo se repite y la tierra y sus exhalaciones (vapor inflamado) se convierten en mar y, aunque el último cambio no aparece explícitamente, cabe suponer que el mar vuelve a convertirse en fuego. Parece que Heráclito estaba convencido de que el cosmos, al cumplir un gran año (o sea un gran número de años solares), estaba destinado a destruirse con fuego, en un proceso de combustión o *ekpyrosis*, para luego reconstituirse en un ciclo perenne. Como se ve, nos hallamos en una fase muy ingenua de la explicación del universo y no se encuentran en la doctrina del fuego cósmico las grandes novedades del pensamiento heraclitiano.

Pensándolo bien, si diéramos por válido que el fuego es el elemento base de toda la naturaleza, no podríamos considerarlo el auténtico *arché*, el fundamento de la *physis*. En primer lugar, sucumbiríamos a las mismas dificultades que Tales y Anaxímenes: ¿cómo podría un elemento determinado dar origen a algo que carece de ello y aspirar a ser la identidad de los distintos? El propio fuego, además, obedece a una ley más profunda: el fuego cósmico, como hemos leído, se transforma conforme a una proporción bien determinada, no se alimenta y no destruye al azar sino en virtud de ese «ordenamiento», orden, *kosmos*, racionalidad del mundo que ninguno de los dioses o de los hombres creó. Así pues, el fuego cósmico obedece al *logos*, a la ley de identidad de los distintos, de síntesis de los opuestos: es manifestación visible de esta ley y en virtud de esta ley es aquello que es.

En resumen: decir que el fuego es un elemento físico representa la parte más arcaica de la doctrina de Heráclito, la que lo aproxima a los filósofos anteriores, en una perspectiva que, como veremos en breve, será superada por Parménides de un modo tan riguroso como paradójico. La novedad heraclitiana consiste, más bien en la identificación del *logos* como ley de la identidad de los distintos, como forma que une y acompaña en todo momento a la *physis*. Por eso al nombrar el fuego, Heráclito quizá no designa solo el fuego cósmico o visible, sino el que algunos intérpretes han llamado «fuego ultracósmico» o divino, que es casi símbolo del *logos* y del que el fuego cósmico es, por decirlo así, el aspecto visible. A buen seguro, Heráclito alude a este fuego cuando afirma: «el rayo gobierna el universo»[80].

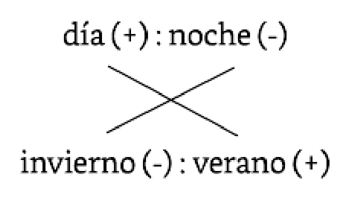
El rayo no es el fuego que arde, se consume y dura, de la experiencia de todos los días; el rayo solo aparece un instante, visible e invisible, lacera el velo de la noche de forma súbita, iluminando el perfil de todo, y, de igual modo, se retira a la oscuridad de forma repentina. Pero ¿acaso no es este el secreto de la verdad, la *aletheia* que, como hemos visto, es salir a la luz y mantenerse en la oscuridad? Así pues, el rayo puede ser la señal más incisiva de la armonía invisible que, por una vez, se deja ver por sí misma, de la eternidad que aparece en el tiempo, de la profundidad del *logos*

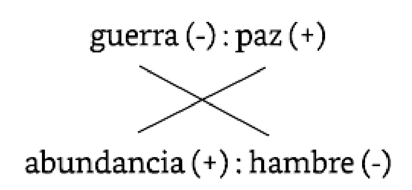
que se desborda más allá de los confines del alma; el tiempo justo de un abrir y cerrar de ojos, una duración próxima a la nada.

Pero cuando hablamos de eternidad, de fuego divino, de un principio que no es ninguna de las cosas visibles, debemos evitar el equívoco de pensar en un dios que crea libremente el mundo, en algo espiritual que no tiene una relación necesaria e indisociable con el mundo. El vínculo de lo idéntico y los distintos es necesario y el uno no podría estar sin los otros. Heráclito lo expresa claramente en un fragmento que quizá sintetiza de un modo más eficaz lo que hemos dicho hasta ahora y deja entrever, en la armonía visible de las propias palabras, la armonía invisible del uno-todo:

> El dios es día noche, invierno verano, guerra paz, abundancia hambre, y se transforma, como el fuego, cuando se mezcla con perfumes, recibe nombre según el placer de cada uno[81].

Observemos en primer lugar la estructura secreta del fragmento. Tenemos una serie de contrarios dispuestos en quiasmo. El quiasmo es la figura sintáctica que consiste en disponer los elementos de un enunciado siguiendo un orden cruzado; en este caso, en la primera parte del fragmento, elementos a los que se atribuye habitualmente un valor positivo se alternan con elementos a los que se les atribuye un valor negativo:





Tendremos, por lo tanto, una proporción: positivo: negativo = negativo: positivo. Además, las diversas parejas no están separadas por una conjunción: no leemos «día y noche», sino «día noche». Así, día noche es una identidad de contrarios, al igual que las demás parejas. De este modo, tendremos una identidad-diferencia entre los elementos positivos y los elementos negativos y su perfecta convertibilidad: el positivo y el negativo, y viceversa.

Si prestamos aún más atención, vemos aparecer otra pareja opuesta, escondida tras la primera: mientras que la serie de los primeros cuatro términos corresponde a

fenómenos de la naturaleza, la serie de los otros cuatro describe realidades propiamente humanas. Esta también es una forma de identidad-diferencia. Por lo tanto, la primera parte del fragmento dice: todo (es decir, todas las parejas de opuestos) es identidad-diferencia, y todas juntas (las parejas idénticas y diferentes) constituyen lo divino. Dios es día noche invierno verano guerra paz abundancia hambre hombre naturaleza. Dios es identidad-diferencia de todas las formas determinadas de identidad-diferencia. ¿Podría el divino ser algo al margen de las diversas parejas de contrarios? Obviamente no. Pero ¿qué pareja de contrarios expresa lo divino en su totalidad? Ninguna, y tampoco su suma. ¿Cómo se explica esta complejidad? A esto nos ayuda la segunda parte.

Lo divino se compara con el fuego; el fuego físico es el testigo de lo divino, o si queremos, del fuego ultracósmico. Y ¿cómo se comporta el fuego? Asume cada vez el perfume de los aromas que se derraman en él, se transforma en esos aromas y, en este sentido, se convierte en algo diferente. Para que la comparación cobre todo su significado no debemos pensar que los aromas se añaden al fuego desde el exterior, sino que el fuego se convierte en ellos. Entonces, ¿qué aroma es el fuego? Ninguno. El fuego no es el aroma A o B o C, sino que A, B y C son fuego.

Recurramos ahora a la segunda parte del fragmento para arrojar luz sobre la primera: como el fuego es el aroma en que se transforma, lo divino es sucesivamente las parejas de idénticos-distintos en que difiere. Las parejas de idénticos-distintos son lo divino, pero, desde cierto punto de vista, lo son con una manifestación particular. Ninguna de ellas es, por sí sola, lo divino. Ni tampoco lo es su suma. Pero, por otra parte, lo divino no es algo que pueda estar aislado, sin las parejas de idénticos-distintos, al igual que el fuego tiene siempre un aroma, aunque solo sea el de la leña que arde. Cada aroma o pareja de idénticos-distintos y la totalidad de los aromas y de las parejas de idénticos-distintos son, por lo tanto, en su consistencia y en su ser más profundo, fuego divino; y lo divino se hace a su vez distinto, es lo idéntico-distinto común a cada una y a todas las cosas, es la forma del todo y de cada cosa individual. Lo divino, en consecuencia, se muestra en cada aroma pero se oculta en todos porque ninguno por sí solo, ni la suma de todos, restituye plenamente lo divino; lo divino, o el *logos*, es el vínculo y la armonía oculta de la que toda armonía visible es como un claroscuro, un resplandor parcial. Sobre esta base se comprende que para Heráclito el *arché* no es ni algo indeterminado, ni una cualidad determinada (ni el fuego cósmico en rigor), sino la identidad formal de todos los opuestos y la ley que les permite ser y los sostiene; y resulta evidente que en la doctrina heraclitiana, los problemas planteados, en un principio y quizá para siempre, por Tales, Anaximandro y Anaxímenes, son retomados y articulados a un nivel de complejidad y de conciencia mayor.

Sin embargo, una última consideración nos permite comprender mejor la distancia que lo separa de Anaximandro y acceder, finalmente, al templo de Artemisa. Si todo aquello que es y deviene es un resplandor del *logos* eterno, ¿qué consecuencia podemos extraer?

El niño que juega

Lo divino, como hemos visto, es todos los contrarios, tanto aquellos que parecen positivos desde un punto de vista humano, como los que parecen negativos. Lo divino es las cosas que habitan la *physis* y que en la *physis* devienen, al nacer y al morir Pero, entonces, positivo y negativo, bien y mal, nacimiento y muerte son solo puntos de vista humanos de quien, encerrado en el mundo de la *doxa*, no tiene comprensión de la unidad del todo y del vínculo común. Para lo divino, para el *logos*, todo es necesario, verdadero, bueno:

> Para dios todas las cosas son bellas y buenas y justas, mientras que los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas[82].

El devenir, el nacimiento y la muerte, la infinita variedad de lo múltiple no son, como en Anaximandro, una injusticia sino el juego variable de lo eterno que todo lo justifica, recoge y custodia, desde el momento en que brota y ve la luz una nueva vida al desvanecerse en la oscuridad de la muerte; muerte que, por lo tanto, nunca es un precipitarse en la nada absoluta. Es la inocencia del dios y del mundo, donde el uno no puede existir sin el otro; la inocencia a la que Nietzsche, más de veinticuatro siglos más tarde, recordando a Heráclito, intentará dar voz, valerosamente:

> ¿Existe culpa, injusticia, contradicción y dolor en este mundo? «¡Sí!», exclama Heráclito, pero solo para el hombre de inteligencia limitada que ve únicamente lo separado, y no la unidad; y no para el dios contuitivo. […] Un regenerarse y un perecer, un construir y destruir sin justificación moral alguna, sumidos en eterna e intacta inocencia, solo caben en este mundo en el juego del artista y en el del niño. Y así, del mismo modo que juega el artista y juega el niño, lo hace el fuego, siempre vivo y eterno; también él construye y destruye inocentemente; y ese juego lo juega el eón consigo mismo. Metamorfoseándose en agua y en tierra, lo mismo que un niño construye castillos de arena junto al mar, el fuego eterno construye y destruye y de época en época el juego comienza de nuevo[83].

No obstante, se trata de un juego que no es casualidad ni capricho, sino la propia racionalidad, inflexible, del *logos*.

El Heráclito oscuro, melancólico y solitario se aleja del alboroto de la plaza y, en el templo de Artemisa, juega con los niños:

> La eternidad es un niño que juega moviendo las piezas sobre el tablero: el reino de un niño[84].

Parménides

Su vida e importancia en la historia del pensamiento

«Parménides es […] venerado y, al mismo tiempo, terrible. De hecho lo conocí cuando aún era muy joven y él, anciano»[85]; en el diálogo *Teeteto*, Platón pone estas palabras en boca de su maestro Sócrates, mostrando una indudable admiración, pero también cierto temor hacia Parménides, que es definido incluso como «terrible».

Aristóteles, por su parte, afirma que el pensamiento de Parménides y sus partidarios «es casi una locura»[86]. Pero si esperáramos una anécdota jugosa, similar a las que hemos leído sobre Heráclito, referida a las extravagancias y rarezas de un personaje excéntrico, nos llevaríamos una desilusión: el carácter terrible y alocado no se atribuye en este caso a la personalidad de Parménides, sino a su doctrina, cuya importancia capital influye a los filósofos contemporáneos o inmediatamente posteriores.

Con Parménides los problemas fundamentales expuestos hasta ahora pasan a un nuevo nivel de rigor con el que la filosofía, y, con la filosofía, las propias bases del pensamiento occidental, no podrán seguir enfrentándose. Parménides, de hecho, conviene adelantarlo, es el primer pensador que sitúa en el centro de la propia filosofía el concepto que es también el más conocido, el más usado y el más misterioso de todos: el de ser. Intentemos pensar qué serían el pensamiento, la cultura y la civilización sin el concepto de ser, que usamos continuamente, incluso en las conversaciones más banales: «Este es el nuevo modelo de iPhone», «Este libro es aburridísimo», «Hay seres inanimados y seres animados», etc. Pero ¿qué es el ser? Esta es la pregunta que Parménides hace resonar por primera vez en el nacimiento de Occidente. Una pregunta en sí misma «terrible», por usar el adjetivo de Platón.

Y Platón dedicará a Parménides uno de sus diálogos más complejos y profundos, el *Parménides*, mientras que en otros dos, el *Sofista* y el *Político*, expondrá el propio pensamiento detrás de la máscara de un «extranjero de Elea», ciudad natal de Parménides. En concreto, en el *Sofista*, Platón se declarará dispuesto a cometer el «parricidio» de Parménides, reconociendo así que el eleático es su padre (obviamente, en sentido metafórico), un padre tan molesto que no podrá seguir

pensando hasta acabar con él. Aristóteles, aun hablando de locura, no dejará de enfrentarse a los problemas planteados por Parménides, y todavía en la actualidad, uno de los pocos filósofos rigurosos que quedan vivos, Emanuele Severino, al que ya hemos tenido ocasión de citar, considera necesario «regresar a Parménides», después de que la historia de la filosofía occidental, y acaso de Occidente en general, no haya hecho más que olvidar «el sentido del ser, vislumbrado inicialmente desde el pensamiento más antiguo de los griegos»[87].

De la vida de Parménides, por contra, se sabe muy poco. Los testimonios no se ponen de acuerdo siquiera con la fecha de nacimiento, aunque se cree que nació en la segunda mitad del siglo VI a. C. y falleció cuando tenía unos setenta y cinco años, hacia la mitad del siglo V. Hijo de Pireto, Parménides nació en Elea, una ciudad de la Magna Grecia, la Velia latina cerca de la actual Ascena, en la provincia de Salerno. De familia aristocrática, se dedicó a la política y contribuyó a la promulgación de buenas leyes para su ciudad. Platón, que lo describe como «bello y de aspecto noble»[88], narra un viaje a Atenas en el que conoció a un joven Sócrates, pero la veracidad histórica de este testimonio es dudosa. Asimismo, la iconografía sobre Parménides es menos abundante que la de Heráclito: quizá Rafael representó a Parménides en la bella figura que hay a la derecha de sus pies en la escalinata de la *Escuela de Atenas*, pero la atribución está sembrada de dudas.

Además, las relaciones entre Heráclito y Parménides son controvertidas, aunque es probable que la obra de este último sea posterior a la heraclitiana, y que el filósofo de Elea hubiera leído los escritos del efesio. Tradicionalmente, como hemos señalado, ambos filósofos son considerados portavoces de dos concepciones opuestas del principio: Heráclito es el filósofo del devenir, mientras que Parménides es el filósofo del ser inmutable. Sin embargo, ya hemos visto que el devenir solo es un aspecto de la filosofía heraclitiana, y quizá entre ambos pensadores se da una mayor complementariedad que contraste. Aun así, es una de las cuestiones que intentaremos abordar dando, lentamente, los primeros pasos que nos permitirán adentrarnos en la obra de Parménides, hacia la «terrible» verdad que esta desvela.

El *Poema*

Parménides expresó la verdad en torno al principio y el recorrido realizado por el filósofo para alcanzarla en un *Poema*, una obra en verso a la que los estudiosos posteriores dieron el título habitual de *Sobre la naturaleza*. Del escrito original han sobrevivido 154 versos, recogidos en 19 fragmentos, y su datación es incierta aunque se calcula que vio la luz entre el 480 y el 470 a. C.



Supuesto retrato de Parménides en el fresco de *la Escuela de Atenas* de Rafael. Sala de la Signatura, Palacio Apostólico, Ciudad del Vaticano.

El *Poema* es la narración de un viaje, realizado por el propio Parménides hacia la morada de una diosa que revela la verdad al filósofo, y es la exposición rigurosa de esta misma verdad. Es significativa la estructura de la obra: en primer lugar encontramos un Proemio (fragmento 1), que hace las veces de introducción y de marco literario del *Poema*; el fin del *Proemio* anuncia de forma sintética el contenido de las dos partes sucesivas, e introduce la primera (fragmentos 2-8), que expone la verdad revelada por la diosa; la segunda parte (fragmentos 8-19), con el telón de fondo de la verdad recién adquirida, aborda las opiniones de los mortales. Aquí encontramos, teniendo en cuenta el nivel de división de la obra, esa distancia entre la verdad y la opinión sobre la que hemos visto erigirse el saber filosófico como tal. Mientras que el *Proemio* ha sobrevivido de forma casi íntegra, y la primera parte es reconstruible en gran parte a partir de numerosos fragmentos, el material que nos ha llegado de la segunda tiene muchas más lagunas, de modo que su comprensión resulta mucho más difícil. Sin embargo, el desafío que nos plantea la obra de Parménides resulta también muy arduo por motivos intrínsecos, es decir; por la complejidad y la aridez del contenido de verdad que Parménides saca a la luz: mientras la oscuridad de los fragmentos de Heráclito se debía al lenguaje del efesio, elaborado a partir de iluminaciones y armonías secretas, en la obra parmenídea el principal escollo consiste en el rigor del pensamiento que, al menos en la primera parte, parece abandonar toda referencia a la experiencia para desarrollarse en la claridad, aparentemente gélida, del concepto.

Para nosotros, lectores contemporáneos, otra dificultad de la propia originalidad de la obra, se debe a la copresencia, junto a la férrea consecuencialidad del *logos* y también a la concatenación del razonamiento, de un lenguaje marcadamente mítico,

sobre todo en el *Proemio* y en la segunda parte. El mito, sin duda, se aprovecha de un repertorio de imágenes y significados codificado y compartido en el mundo griego; era, en cierto modo, el lenguaje y la forma expresiva de la época. Aun así, no deja de resultar extraño que la filosofía, que con Parménides siempre se encamina de forma más decidida al razonamiento que hoy definiríamos como abstracto, pero que podríamos definir de forma más precisa como riguroso, convive con la recuperación de elementos míticos, y los estudiosos han debatido y debaten sobre el significado del registro mítico del *Poema*. Sin entrar en demasiados detalles acerca de este debate, cabe tener en cuenta que el mito en Parménides no es un conjunto de creencias o valores aceptados por la fuerza de la costumbre o por fe, sino una de las formas en las que se expresa la verdad que, incontrovertible, se muestra al pensamiento, al *logos*. Mito y *logos* son dos formas en las que se expresa la misma y única verdad, en las que la realidad más profunda se muestra a sí misma fuera de toda duda a aquel que la busca con el método correcto. Si, como veremos, la verdad es la unidad de lo real, entonces las dos formas en que lo real, si se comprende de forma auténtica, puede expresarse, tanto referido al mito o la poesía como al razonamiento, no se contradicen sino que serán, como la realidad entera, el reflejo de la única verdad. Asimismo, la diosa y las figuras divinas que encontraremos en el *Poema* no están por encima de la verdad, no son la fuente de lo verdadero, sino que expresan la ley eterna de lo real y del pensamiento, a los que están sometidas en la misma medida que los hombres. Con Parménides se hace explícito el carácter necesario de la verdad, ese carácter que impide que ni los hombres ni los dioses puedan negar la verdad. Dicho de otro modo: no se «cree» en la verdad porque la ha revelado un dios, sino que se piensa en la verdad que abarca a dioses y hombres y a la que hombres y dioses están sometidos por fuerza desde siempre y para siempre.

«Los caminos de la noche y el día»: el *Proemio* del *Poema*

El *Proemio*, como hemos señalado, es la narración de un viaje, del camino en el que, de un modo aún más explícito que en Heráclito, la filosofía, en busca de la verdad, traza la distancia que la separa de la *doxa*:

> *Las yeguas que me llevan —y tan lejos como alcance mi ánimo—*
> *me escoltaban, una vez que en su tiro me abocaron al camino muy nombrado*
> *de la deidad, el que por todas las ciudades lleva al hombre que sabe.*
> *Por él era llevado, pues por él me llevaban las discretas yeguas que*
> *tiraban del carro; pero el rumbo lo marcaban las muchachas. El eje,*
> *en los bujes, emitía un chirrido de siringe,*
> *al rojo como estaba (y es que lo urgían, vertiginosas, dos ruedas a*
> *uno y otro lado), cuando se apresuraron a escoltarme las hijas del Sol*
> *—una vez que atrás dejaron la morada de la Noche-*
> *hacia la luz, destocando sus sienes de los velos con sus manos.*
> *Allí se hallan las puertas de las sendas de la Noche y el Día y las encuadran dintel y umbral de piedra.*
> *Ellas, en lo alto del éter, se cierran con grandes portones*
> *cuyas llaves de doble uso tiene a su cargo Justicia [Dice], pródiga en dar pago*[89].

Parafraseemos, en primer lugar, los puntos esenciales de la narración parmenídea: montado en un carro tirado por yeguas y guiado por las hijas del Sol, el filósofo toma el camino divino que conduce al saber (él que se ha dispuesto a acoger la verdad y que por ello, aun no habiendo finalizado la búsqueda, en cierto modo ya sabe) a través de todas las regiones, todos los parajes del saber. El camino llega tan lejos como la sed de verdad del filósofo puede desear; por lo tanto, hasta ese punto en el que la sed de saber es saciada por la verdad plenamente manifestada en el pensamiento. Las hijas del Sol muestran el camino y aceleran el paso, de tal modo que el carro se precipita por la senda a tal velocidad que las ruedas se encienden y emiten un agudo silbido. Mientras el carro se aleja de las casas de la Noche y hacia la luz, las muchachas se quitan el velo de la cabeza. Ahí, en el sendero que lleva a la luz, se encuentra una puerta imponente que separa el camino de la Noche del camino del Día, y cuya llave obra en poder de la Justicia.

Algún intérprete ha querido ver en el *Proemio* la narración de un viaje que Parménides realizó de verdad desde el barrio septentrional hasta el meridional de Elea, y que lo llevó a atravesar la puerta arcaica.

Más allá de que similares hipótesis interpretativas sean plausibles, y por muy atractiva que pueda ser la posibilidad de visitar los lugares frecuentados por el filósofo hace veinticinco siglos, lo que nos interesa es el significado filosófico de la narración. Conviene señalar una serie de opuestos: morada de la Noche/luz; Noche/Día; abrir/cerrar. El camino que atraviesa todos los parajes del saber se aleja de las casas donde reina la oscuridad; más adelante se aclarará que el camino que recorrió el filósofo «se encuentra fuera del camino hollado por los hombres». Las casas de la Noche son, por lo tanto, las moradas en las que habitan por lo general los hombres, las certezas de todos los días, en apariencia sólidas y, sin embargo, ocultas por la oscuridad. El camino que lleva hacia la luz traza la distancia de los hábitos de la pereza de quien da por bueno lo que las tradiciones, la familia y la sociedad dicen, sin poner en riesgo esas creencias acercándolas a la luz de la verdad que, solo ella, puede justificarlas o rechazarlas de un modo justificado. El paso de la oscuridad a la luz es subrayado por un gesto de las hijas del Sol: las muchachas se quitan el velo de la cabeza. Pero nosotros ya sabemos que este gesto, mostrar a plena luz del día lo que está sepultado bajo la oscuridad, constituye el carácter propio de la verdad, de la *aletheia*. ¿A quién se desvela la verdad? A aquel que, presa del deseo de conocerla, se dispone a mostrarse a plena luz de aquello que habitualmente está oculto bajo las tinieblas y, al disponerse así, alcanza donde el deseo se apaga. Desear la verdad es la esencia de la filosofía, que, como sabemos, es el amor por el saber; no es el hecho de acumular conocimientos, sino llegar al fundamento de cada conocimiento, fundamento en el que el deseo se ve satisfecho. El camino que conduce a la verdad pasa por todas las regiones, por todos los campos del saber, pero no en el sentido de que quien conoce la verdad posee una gran información sobre todos los campos del conocimiento, sino en el sentido de que la verdad, manifiesta para el filósofo, ilumina, y, en consecuencia, fundamenta los demás saberes y regiones de la realidad que corresponden a ese saber.

El lector más atento habrá vislumbrado ya un problema que parece cuestionar todo lo que hemos dicho hasta ahora: hemos afirmado en varias ocasiones que la verdad no puede consistir en un contenido aceptado por tradición o en virtud de una autoridad, aunque fuera la de un dios, sino que es tal solo en cuanto se ofrece y se revela al pensamiento. No obstante, el viaje de Parménides es guiado desde el principio por fuerzas divinas, y la puerta que separa el día de la noche está custodiada por una diosa. Justicia, que la abre o la cierra. Por lo tanto, parecería que la verdad consiste en una revelación divina, que corresponde a la divinidad elegir a los iniciados y darles el más alto conocimiento. Regresaríamos entonces al mito del que la filosofía se había alejado. Pero ¿son así en verdad las cosas? ¿O el lenguaje mítico al que recurre Parménides no es más que otra forma de expresar la verdad que se revela al pensamiento?

Con el fin de intentar dar una respuesta, empecemos por preguntarnos: ¿quién es *Dice*, la Justicia? Se es justo cuando se reconoce de modo imparcial y no arbitrario el mérito o el error, cuando se da a cada uno lo suyo, lo que le corresponde. Pero lo que le corresponde ¿con respecto a qué? Con respecto al acatamiento o a la infracción de una ley. Se es justo cuando la evaluación de un comportamiento no se ajusta a una elección subjetiva, sino conforme al criterio de la ley. La justicia decreta la sentencia según la ley y, si es justicia, no podría obrar de otro modo. La ley, por lo tanto, vincula tanto a quien la obedece o la viola como a la Justicia que reconoce el comportamiento correcto o culpable, tanto *Dice* como hombre. Este vínculo es la misma necesidad de la ley. En este caso, lo que se acuerda o se niega es el acceso a la verdad, a la luz. La ley, que vincula necesariamente tanto a la diosa como al hombre, no es una ley concreta, no hace referencia a una parte concreta de la realidad, sino a la propia verdad como fundamento de todas las «regiones» del saber, de la totalidad de lo real. Por consiguiente, *Dice* no hace sino expresar, en el lenguaje del mito, la ley necesaria de la realidad, que ni hombres ni dioses pueden contestar. Tal ley, si puede denominarse como tal el texto base al que deben conformarse las demás leyes, no puede depender de otra cosa, de la autoridad o de la elección libre de un dios: deberá ser seguida por aquello que ella misma es, por su orden íntimo y necesario, por su intrínseca racionalidad. La puerta de la verdad se abrirá a quien se ajuste a la ley de la realidad, a quien comprenda la razón; pero permanecerá cerrada a quien se limite a dar por bueno lo que dice otro, a quien no abandone las costumbres habituales. Para retomar un ejemplo expuesto anteriormente cuando hablábamos de Heráclito, regresemos a las aulas de la escuela y pensemos en lo que sucede cuando un profesor demuestra un teorema de geometría: nosotros no comprendemos el teorema porque nos fiemos de la autoridad del profesor, ni porque aprendamos de memoria las partes de la demostración; comprendemos el teorema porque acomodamos nuestro pensamiento a la ley interna y necesaria según la cual es posible, con férreo rigor, deducir consecuencias a partir de ciertas premisas. La puerta de la verdad se abre porque, mediante la voz del profesor, es la propia ley de ese teorema la que habla, una ley que nos vincula a nosotros con quien la explica; y es una ley que seguimos solo en la medida en que pensamos en el orden racional, en la medida en que conciliamos nuestro pensamiento con la necesidad propia de las «cosas». Para regresar a Parménides, la puerta de la verdad se entreabre, en función de la necesidad, a quien ha conciliado el pensamiento, el *logos*, con la ley de la realidad de la que *Dice* es la expresión mítica, cuando el vínculo que mantiene firmemente unidas todas las regiones de la *physis* y los hombres y los dioses se reflejará en el vínculo que mantiene unidos los pensamientos, en el *logos*.

Y es así, prosigue la narración, como las hijas del Sol convencen a Dice para que abra los portones; el filósofo es guiado ante una diosa, probablemente la propia *Dice*, que, benévola, lo acoge y tranquiliza: no un destino malvado, sino la «ley divina y la

justicia» han llevado al filósofo por el camino que «está fuera del sendero hollado por los hombres». Así, antes de adentrarse en la exposición de la verdad, la diosa anuncia programáticamente cuál será el contenido de la «revelación», trazando una suerte de síntesis de los argumentos que expondrá:

> *Preciso es que te enteres de todo:*
> *tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda*
> *como de las opiniones de mortales en que no cabe creencia verdadera.*
> *Aun así, también aprenderás cómo es preciso que las opiniones sean*
> *en apariencia, entrando todas a través de todo*[90].

La diosa adelanta al filósofo lo que este deberá comprender: se refiere al pensamiento, al razonamiento; no pide, como hemos señalado antes, que la verdad sea aceptada por fe o en función de la autoridad divina. Es preciso que el pensamiento lo comprenda todo; es «preciso», es decir, la comprensión de todo no depende del arbitrio de aquel que piensa, sino que está regulada por una férrea necesidad: el pensamiento, si comprende la verdad, comprende cómo son las cosas. ¿Qué cosas? Todo, pero como bien sabemos, no se refiere a cada región de la realidad de forma individual, sino (y en este punto Parménides es mucho más explícito que sus predecesores) la verdad redonda, la verdad que, en cuanto completa y perfecta, es el criterio de cualquier otro conocimiento y el fundamento de cualquier realidad particular; o, mejor, el corazón inconcluso de la verdad, el núcleo profundo, de una solidez tal que nadie, ni hombres ni dioses, puede hacerlo vacilar. Pero el filósofo, conociendo la verdad, es decir, el criterio que permite juzgar qué es verdadero, reconocerá por eso mismo las opiniones equivocadas de los mortales, en los que no reside ninguna certeza, que se hallan fuera de la verdad. No basta: él, si investiga la realidad en todas las direcciones y en todos sus aspectos, deberá comprender también el valor y el sentido de esas cosas que, aun manifestándose, no expresan la verdad de forma inmediata. Parece, por lo tanto, que el pensamiento debe recorrer tres vías de investigación: la de la verdad absoluta, la del error absoluto (que, como veremos, no puede recorrerse y, sin embargo, habita en las opiniones de los mortales), y una tercera vía, la más difícil de comprender, y que todavía es objeto de discusión de los intérpretes y que quizá es ambigua en sí misma. Retomaremos este hilo más adelante, pero por ahora ciñámonos a adelantar que el variopinto mundo de los fenómenos, si, como demostraremos, no expresa de forma inmediata lo verdadero, tampoco es una nada absoluta y deberá tener un fundamento. Este fundamento no podrá ser otra cosa que la verdad redonda, la cual, por lo tanto, constituirá el criterio incuestionable para comprender en qué medida el mundo de los fenómenos puede ser considerado verdadero y en qué medida se presta al malentendido por parte de las costumbres de los mortales.

Pero ¿en qué consiste la verdad redonda? La respuesta a esta pregunta se halla en la parte más ardua del *Poema*, en la que el pensamiento, por voz de Parménides, desvela por primera vez explícitamente la propia ley inflexible, sobre la base de la cual aún pensamos hoy en día, y sin percatarnos de ello.

El corazón de la verdad: el ser

Para comprender la magnitud de la filosofía de Parménides hay que dar un paso atrás. Hemos visto que los primeros filósofos buscaban el *arché* de la *physis* recurriendo a la identidad de los distintos, a aquello que une todas las cosas que «son»; la *physis* es precisamente la totalidad de las cosas que son, más allá de las cuales no hay nada. Y hemos visto que, para los primeros filósofos, el principio debía tener una base firme en el «ser», conforme a una necesidad que ni hombres ni dioses pueden violar nunca: el principio, si es principio, no puede proceder de la nada y convertirse en nada. Con Heráclito el *arché* se determinó como *logos*, la armonía de los opuestos, vínculo eterno que sustenta y regula —sin desfallecer jamás— el devenir, la sucesión de nacimiento y muerte. El devenir, tal y como aparece, es el paso del no ser al ser y viceversa: la semilla deja de ser semilla y se convierte en planta; Sócrates deja de ser el Sócrates que escribe, pero es el Sócrates que toca la flauta. Sin embargo, el *logos* invisible, que abarca firmemente al todo con su abrazo, impide que el devenir sea un simple ir hacia la nada o un venir de la nada. El *logos* acoge los distintos en el ser de forma compacta. Pero eso significa que en el juego de los opuestos, del positivo y el negativo, se excluye implícitamente el propio opuesto extremo, el simple negativo, lo contradictorio del ser de cada cosa: el no ser, la nada.

Los presupuestos que regían el discurso de los primeros pensadores, el de un fundamento que siempre es y no nace ni muere, de un todo más allá del cual no hay nada, o, con Heráclito, de un *logos* que vincula los opuestos pero no excluye el no ser, estos presupuestos, que el pensamiento no ha sacado a la luz y que, por lo tanto, no dejan de ser simples presupuestos, se encuentran por primera vez como contenido explícito del pensamiento propio en Parménides, que los elabora con un grado de rigor y de pureza del todo nuevos. Y lo hace de tal modo que la relación entre la filosofía de Parménides y la de Heráclito, como apuntábamos, no es una relación de exclusión recíproca, sino de complementariedad, como vio Severino[91]: Parménides no niega lo que Heráclito había pensado, pero muestra la verdad más radical. Así pues, ¿cuál es el firme corazón de la verdad que ha sostenido, no visto, las filosofías anteriores y que sostiene y debería sostener aún hoy en día la empresa del pensamiento? A continuación vemos lo que afirma la diosa al iniciar la exposición del contenido de la verdad:

Ea pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato que me oigas)
los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:
el uno, el que es y no es posible que no sea, […]
este te aseguro que es sendero totalmente inescrutable.
Y es que no podrías conocer lo que no es —no es alcanzable—

ni tomarlo en consideración[92].

La diosa señala los únicos caminos de búsqueda concebibles. Al señalarlos, indica el método para discriminar el que conduce a lo verdadero del que conduce a lo falso: el método, que deriva de *hodos*, «vía», es el camino que hay que seguir para la búsqueda, el camino de la investigación. Ahora bien, de los dos caminos concebibles, solo puede recorrerse uno, que conduce a la verdad, el otro solo puede concebirse en negativo, por decirlo así, pero no arriba a la nada y, es más, no se puede recorrer. Solo en el primero se llega de verdad al conocimiento de algo.

El criterio de búsqueda es, pues, el pensamiento (en griego, *nous*): verdadero es aquello que puede ser pensado, lo que el pensamiento piensa cuando piensa, lo que es necesario desde un punto de vista lógico; pero un pensamiento necesario lógicamente lo es si concibe «algo» conforme a la necesidad, de lo contrario es un pensamiento vacío, un pensamiento arbitrario.

¿Qué es ese «algo» que se impone necesariamente al pensamiento cuando el pensamiento piensa? La respuesta de Parménides es evidente y de suma dificultad. Lo que el pensamiento piensa necesariamente es «qué "es" y qué no es posible que no sea»; esta proposición implica inmediatamente «qué "no es" y qué es necesario que no sea».

Pero ¿«qué» «es» y «qué» «no es»? ¡Ambas proposiciones carecen de sujeto! Ya estamos con los galimatías de filósofo, dirá el lector Sin embargo, Parménides está enunciando la ley ineludible del pensamiento y de la realidad. Los intérpretes del Poema han ofrecido diversas hipótesis sobre el sujeto de ambas proposiciones, pero, a nuestro modo de ver, el sentido más radical de ambos versos se revela si, como ha escrito un estudioso de Parménides, Luigi Ruggiu, tenemos en cuenta que «el valor de la proposición: es y no es posible que no sea» sea «independiente del sujeto expreso. […] El "es" no se dice de algunas cosas y no de otras, en referencia a ciertas naturalezas y no a ciertas otras, sino que se dice de forma absoluta de todas las cosas, y todas las cosas vale en sentido absoluto. Así para los dioses […], así para los demás entes de la experiencia»[93].

«Ente» es el participio presente de ser; ente es aquello que es. Pero ¿qué es el ser, este «es» que se atribuye al ente? Ningún ente es el ser; el ente es el «algo + el ser», un árbol no es el ser, es una determinada naturaleza que es. Ni la simple suma de los entes es el ser, aunque el ser es lo que se atribuye a los entes, así como, por dar un ejemplo aproximado, el ser triángulo no es este único triángulo dibujado en una hoja, ni esa lámpara triangular, ni la suma de todas las cosas triangulares que se pueden encontrar o fabricar, a pesar de que el ser triángulo se atribuye a todas estas. El ser y la identidad que las vincula, del modo más radical, los distintos entes. El ser no es el

ser algo, pero vale en sentido absoluto: simplemente ser, y no cualquier cosa que es. El ser, en otros términos, no es un ente determinado, sino aquello que es común a todos los entes, el valor absoluto de ser que es idéntico en cada uno de los entes. El ser, por otra parte, tampoco es algo separado de los entes, como si fuera un ente más poderoso o divino. Simplemente, de cualquier ente, y de la propia totalidad de los entes, justamente porque son, y en virtud de este ser, cabe decir que «es y no puede no ser»; y lo mismo puede afirmarse de cada ente no en cuanto piedra, flor, hombre, concepto o sueño, no en cuanto esto o lo otro, sino en cuanto es, es algo que es, es ente. Es, por lo tanto, del ser, de este valor absoluto presente en cada ente que se debe decir «es y no puede no ser»; el ser, y todo aquello que es, es precisamente en virtud de su ser, debe ser por fuerza.

Pero ¿qué significa ser? La afirmación que el ser es y no puede no ser se impone con absoluta evidencia al pensamiento junto a la otra afirmación según la cual «no es y es necesario que no sea». El sujeto de esta proposición, paralelamente al caso de la proposición sobre el ser; será el no ser. Las dos afirmaciones se imponen de forma simultánea al pensamiento: el ser es por fuerza; el no ser no es por fuerza. Por lo tanto, el ser es justamente aquello que se opone por fuerza, desde siempre y para siempre, a la nada, es el puro positivo, el baluarte infranqueable que repele la negatividad. De cada ente, de esta mano que escribe, de esta hoja que cambia de color con la luz del atardecer, de esa hoja que cae del álamo que hay en el paseo, de todo aquello que, como es, se deberá decir que nunca podrá convertirse en nada, que su valor de «ser» lo mantendrá siempre a salvo de la nada. Y ¿qué sucede con la muerte? ¿Y el envejecimiento? ¿Y el dolor por aquello que se desvanece y parece que no podrá regresar jamás? Son inevitables, pero por el momento sigamos el hilo de las rigurosas argumentaciones de Parménides. Señalemos, ante todo, que al explicitar la base a partir de la cual se explicitaba el pensamiento de los primeros pensadores, Parménides desplazó y radicalizó el plano del discurso: al desvelar el auténtico corazón de la verdad, la diosa ya no aclara simplemente la materia de la que está hecha la *physis*, ni investiga la ley que gobierna el cosmos; el contenido del corazón firme de la verdad está relacionado con esas condiciones sin las cuales no sería posible hablar de *physis*, de *arché*, de ley y de orden, las condiciones supremas sin las cuales cada realidad, cada pensamiento y cada palabra se precipitarían a la nada; pero esto, acabar en la nada, pensar la nada, decir la nada es justamente lo que es imposible. Con Parménides la filosofía deviene explícitamente ontología, doctrina del ser, cuyos principios de fondo son los que enuncia la diosa y que son recurrentes en el Poema:

[…] pues nunca podrías cortar de modo que el ser no siga con el ser[94].
Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba. Pues hay ser, pero nada, no la hay[95].

Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea[96].

Aquí se conciben y expresan los dos principios fundamentales sin los cuales el pensamiento y la realidad no serían posibles, los que más adelante se llamarán principio de identidad y principio de no contradicción. El principio de identidad enuncia que el ser es ser y el no ser es no ser; el principio de no contradicción enuncia que el ser no puede no ser y el no ser no puede ser, o que los dos opuestos supremos, el ser y el no ser, se excluyen. El principio de no contradicción será reformulado por Aristóteles en los términos siguientes: «Es imposible que la misma cosa pertenezca y no pertenezca simultáneamente a la misma cosa, según el mismo punto de vista»[97]. Es imposible, por ejemplo, que esta manzana sea grande y no grande desde el mismo punto de vista: puede ser no grande para mí, y grande para el gusano que tiene dentro; y es imposible que, al mismo tiempo, la manzana sea verde y amarilla; sin embargo, sí puede ser verde ahora y, cuando haya madurado, amarilla. No obstante, la formulación parmenídea del principio dice algo más radical y «potente»: dice que desde todos los puntos de vista y en cualquier momento del tiempo, el ser no puede no ser; afirma que en todo aquello que es, en cuanto es, el no ser nunca puede tener sitio. El tiempo queda excluido de la formulación del principio: mientras en Aristóteles la manzana es roja mientras es roja, luego ya no es roja; en Parménides el ser excluye para siempre y desde siempre toda posibilidad de no ser.

Por lo tanto, y para sintetizar, ¿cuáles son, según la diosa, los dos únicos caminos posibles? El primero, el de la verdad, enuncia: el ser es, el no ser no es; o bien: el ser no puede no ser, el no ser no puede ser. Es el camino de la afirmación del ser y de la negación de la nada. En este sentido, y solo en este, el ser y el no ser pueden ser concebidos y ambos caminos son los únicos imaginables; y es en este sentido (es decir, solo en negativo) que el no ser puede ser concebido. Pero considerado en sí mismo, en cuanto enuncia que el ser no es, y el no ser es, el segundo camino es no viable, imposible, contradictorio, porque intenta, en vano, decir aquello que queda vetado al pensamiento. Pero ¿qué significa que el no ser queda vetado al pensamiento? ¿Qué valor tienen el principio de identidad y el principio de no contradicción? Y, si el segundo camino es imposible, ¿qué puede significar que los mortales moran en las casas de la noche, que, por lo tanto, se hallan lejos de la verdad que se impone al pensamiento, al *logos*?

La identidad de ser y pensamiento

Hemos dicho que la ontología es doctrina, discurso, pensamiento del ser. Pero ¿quién habla y piensa en este discurso? La verdad es necesaria: el «es» «no es posible» que no sea; el «no es» es «necesario» que no sea. El carácter de necesidad, sin el cual la verdad no sería verdad, se impone tanto a la diosa como a Parménides y a todo hombre que piense. La necesidad que expulsa el no ser del ser se manifiesta en toda evidencia al pensamiento, es la propia ley del pensamiento, a la que está sometido todo pensamiento, humano o divino. De hecho, la doctrina del ser es revelada por la diosa, pero el criterio que selecciona el camino auténtico del camino no transitable consiste en la «pensabilidad» del camino. En el fragmento 2 hemos leído que el sendero de la nada, el que afirma el no ser, no puede ser pensado ni expresado. Y en el fragmento 6, en positivo, se decía: «Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba». Esta estrecha pertenencia del pensamiento, del lenguaje y del ser regresa en otros fragmentos:

> *[…] En realidad lo mismo es pensar y ser*[98].
> *Pues «de lo que no es» no te dejaré decirlo ni concebirlo, pues no cabe decir ni concebir que no es. […]*
> *Así que es lo mismo concebir y la concepción de que algo es, pues sin lo que es, con respecto a lo cual está expresado, no hallarás el pensar*[99].

La necesidad que vincula la realidad, alejando la nada del ser, es la misma necesidad que vincula el pensamiento, que no puede concebir la nada; concebir aquello que no es significa no pensar. La ley ontológica es la misma ley lógica y viceversa, de modo que los principios de identidad y de no contradicción no son leyes vacías del pensamiento, sino que expresan la ley suprema y el vínculo supremo de la realidad. Solo en la medida en que en las cosas la nada está alejada del ser, el pensamiento puede constituirse como tal, de lo contrario sería pensamiento de la nada, no pensamiento.

Lo mismo vale para el lenguaje, en cuyo pensamiento se expresa y manifiesta la realidad. Como en Heráclito, se da, por lo tanto, una perfecta unidad de plano ontológico (el ser), de plano lógico (el pensamiento, *nous*) y de plano lingüístico (el decir, *logos*). El discurso, que lleva tanto a la diosa como a Parménides a pensar aquello que es, es por lo tanto el discurso del ser en un doble sentido: por un lado, el ser es el contenido del pensamiento, sin el que el pensamiento sería pensamiento de la nada, y el pensamiento no tiene otro contenido que el ser, o, en cualquier caso, aquello que es; por otro lado, es el propio ser el que se manifiesta en el pensamiento: el pensamiento es, y solo es el ser que se refleja, se manifiesta, se desvela y se impone. Recurriendo a un ejemplo ya dado, la verdad que por fuerza se desvela en

una demostración de un teorema no depende de una iniciativa libre de quien demuestra el propio teorema, como las propiedades de un triángulo, sino que manifiesta, permite que aparezca y expresa la realidad íntima y profunda del propio triángulo, que es válida en todo momento, para aquel que demuestra y para aquellos que escuchan la demostración, y es válida no porque sea fulano o mengano o un dios quien piensa, sino porque en el pensamiento de fulano y de mengano y del dios es la propia naturaleza del triángulo la que se refleja. Aún más fuerte es el vínculo en el caso del ser, desde el momento en que el ser comprende todo aquello que es, por lo tanto también el pensamiento. En el pensamiento es el propio ser el que se concibe.

En este aspecto es ineludible un problema al que ya hemos hecho referencia y que podemos medir en dos niveles: si solo es transitable el primer camino, ¿por qué los mortales no tienen una evidencia inmediata del ser? Y si el pensamiento concibe el ser, y el no ser no es concebible, ¿por qué y en qué se equivocan los humanos, y se mantienen en senderos alejados del camino del día?

Los «mortales de dos cabezas»

Sigamos el hilo del discurso de la diosa: la respuesta a los problemas que acabamos de mencionar se halla en los fragmentos 6 y 7 del *Poema*, que empiezan con la afirmación, vista anteriormente, de la verdad del ser. Veremos que las razones que llevan a Parménides a condenar el error de la mayor parte de los hombres son análogas a las de Heráclito:

> *Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba.*
> *Pues hay ser, pero nada, no la hay. Te exhorto a que medites sobre ello,*
> *pues te aparté lo primero de esta vía de indagación.*
> *Mas también de esta otra, por la que de cierto mortales que nada saben*
> *andan errantes, como con dos cabezas, pues la incapacidad que anida en sus pechos torna derecho un pensamiento descarriado.*
> *Y ellos se ven arrastrados sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento,*
> *a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas es regresivo el camino*[100].
>
> *Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea.*
> *Así que tú aparta de esta vía de indagación tu pensamiento, y que la rutina de las numerosas experiencias no te fuerce tampoco a encaminar*
> *por esta vía ojo desatento, oído resonante*
> *y lengua: en vez de eso discierne en razón la prueba muy argumentada que te he propuesto*[101].

Por lo tanto, la diosa mantiene alejado el pensamiento de la vía intransitable que afirma el ser del no ser; pero, añade, además de esta primera vía imposible (no la primera en sentido absoluto, que es la de la verdad redonda), hay que guardarse de la vía recorrida por la mayoría de los hombres, la vía en la que yerran los mortales. ¿En qué consiste el error de los mortales? No en la concepción de la nada, ya que la nada es inconcebible, sino en el intercambio del ser y el no ser, en el hecho de confundirlos, de no tener suficiente juicio y discernimiento para comprender que se excluyen recíprocamente; consiste en considerar, a fin de cuentas, que las cosas, los entes, son y no son, ahora son, y ahora ya no son más. Esta vía del error no es una vía nueva, sino un modo indirecto de negar el ser, no ya afirmando el no ser en sí (cosa imposible), sino considerando que en los entes, que devienen, nacen y mueren, se produce cierta mezcla de ser y no ser. Siguiendo la distinción del fragmento 1, el camino del que la diosa intenta que Parménides aparte la mirada es, pues, el segundo, el de las «opiniones de mortales en que no cabe creencia verdadera»: en la segunda vía se da una «primera vía» del error, que en sí no puede ser hollada, y una suerte de

especificación de la «primera vía» del error, en la que consiste el vacilante andar a tientas de los hombres de dos cabezas.

Precisamente porque afirman la mezcla de ser y no ser y su reversibilidad, los mortales son denominados «hombres con dos cabezas», incapaces de mantener la mirada fija en el principio de no contradicción, en la verdad del ser. ¿De dónde nace este errar, este vagar de un lado a otro, diciendo que algo ahora es y ahora no es? Preguntémonos ante todo: ¿en referencia a qué dicen los mortales que «ahora es, ahora no es»? Como leemos en el fragmento 7, se trata de las cosas de la «experiencia», percibidas con el «ojo» y el «oído», cosas, por lo tanto, que se muestran a los sentidos.

En consecuencia, aquí no nos referimos al ser, sino a los entes. Al igual que el *logos* para Heráclito, el ser parmenídeo, como hemos visto, no es un ente, un contenido determinado de la experiencia, algo que aparece y se muestra por sí mismo, que podemos ver u oír; el ser no puede ser oído o visto sumando los entes individuales, ni aunque prolongásemos la suma hasta el infinito. El ser es aquello por lo que los entes son, su identidad y el horizonte infinito de su aparición. El ser se muestra y puede mostrarse solo ante el *logos*, el pensamiento. Cuando los entes aparecen ante los sentidos, el ser no aparece. Este no aparecer es la posibilidad misma del error. Y, con todo, el no ser tampoco aparece: ¿cómo podría aparecer si, para empezar, no es? ¿Por qué consideran, entonces, los mortales que los entes ahora son, ahora no son, aduciendo como prueba «múltiples experiencias»? ¿Qué vemos y oímos cuando tenemos una experiencia? Vemos el sol que se pone, una flor que brota, una nueva vida que llega al mundo, una persona, quizá una persona amada para nosotros, que muere. Algo que antes no aparecía, ahora aparece; algo que antes aparecía, ahora no aparece. Esto es lo que nos permite tener experiencia.

Sin embargo, cuando hablamos de nuestras experiencias damos, sin darnos cuenta, un paso más: decimos que algo «no» es aún y que algo «ya» no es; o decimos que «podría haber sucedido de forma distinta», o que «podría no haber sido así». Tal vez, para los creyentes, la muerte no es un simple proceso de nadificación: solo muere el cuerpo, el alma sobrevive; o bien, para un materialista, cuando el cuerpo muere y regresa a la tierra se transforma en otra cosa. Pero, en cualquier caso, esa persona amada, esa sonrisa que hasta ayer nos consolaba, esos gestos en los que hallábamos solaz, todo esto ya no es, ha pasado a la nada. Del mismo modo, ya no es ese momento de alegría vivido fugazmente, mi juventud, el primer amor; acaso queda un recuerdo, pero todo ello ya no es. Sin embargo, este «no ser» nunca se nos aparece, nos aparece otra cosa: no nos aparece el no ser del primer amor, nos aparece el recuerdo, la nostalgia, una imagen de nuestro primer amor; en cualquier caso, se nos aparece algo. ¿Dónde está aquello que nos aparecía antes? Esto es algo que la experiencia no atestigua.

Entonces, ¿cómo podemos creer que la experiencia nos muestra la alternancia del ser y del no ser, primero el ser y al cabo de poco el «dejar de ser»? Podemos denominar este paso del ser al no ser y viceversa porque lo «creemos», no porque lo concebimos. Si lo concibiéramos, no podríamos pensar el no ser. Por otra parte, como ya hemos dicho, el no ser no se muestra en la experiencia: no solo es contradictorio desde un punto de vista lógico que el no ser pueda aparecer en la experiencia, sino que el no ser nunca aparece en la propia experiencia. Por muy paradójico que pueda parecemos, la lógica férrea de la verdad nos obliga a admitir, por fuerza, que no creemos en el no ser sobre la base de los sentidos ni del *logos*, sino «por costumbre», porque nos negamos a interpretar lo que atestiguan los sentidos a la luz del *logos*. Esa es precisamente la *doxa*: una interpretación sin fundamento de aquello que aparece. La *doxa* no es el aparecer de las cosas, sino que es un discurso que elaboramos a partir de esta aparición, una parrilla que ponemos sobre las cosas porque las concebimos de verdad, pero lo hacemos llevados por la fuerza de la costumbre, porque estamos habituados así, porque nos resulta más cómodo hacer lo mismo que los demás.

En Parménides, así como en Heráclito, no nos engañan los sentidos, sino la negativa a recoger y unificar conforme al *logos* todo lo que nos permiten ver los sentidos: la negativa, en otras palabras, a pensar que todos los entes, todos los contenidos determinados de la experiencia son guardados desde siempre y para siempre en el ser, a los que no puede añadirse nada y no puede quitarse nada, y que, por eso mismo, es la fortificación indestructible e infranqueable que mantiene alejado de sí el no ser.

Intentemos sintetizar el elaborado discurso de la diosa: los sentidos, por sí solos, no bastan para recorrer la vía de la verdad: de hecho, lo que aparece siempre es un contenido determinado, un ente; nunca es el ser. Solo el *logos* manifiesta por fuerza el ser y coge y unifica lo que aparece, y lo vincula con el corazón firme y sólido de la verdad. Sin este vínculo, los mortales pueden desbandarse, pueden errar; en tal caso, «el ojo no ve» y el «oído resuena». En esto consiste errar: al desvincular el conocimiento de la verdad, los mortales obligan a que los sentidos digan lo que no dicen, los atrofian, y creen que viven la experiencia de aquello que el *logos* veta: la mezcla de ser y no ser Solo si el hombre «juzga con el *logos*» es posible evitar el error y tomar el camino del Día.

Entonces, ¿cómo interpretamos el mundo de los fenómenos a la luz del *logos*? ¿Y si los sentidos nos engañaran del todo y el aparecer y no aparecer de los entes solo fuera una ilusión? ¿Y si existiera solo el ser? Tendremos que abordar de nuevo estas preguntas porque la negación del mundo de los fenómenos es el camino que recorrieron los discípulos de Parménides y es el modo en que la tradición ha interpretado muy a menudo la propia filosofía parmenídea. Pero de momento

dejemos a un lado la cuestión, a pesar de que el lector más paciente habrá podido encontrar ya la respuesta entre líneas, y sigamos el orden del discurso de la diosa. Hemos logrado una ventaja esencial, hemos despejado el campo del error. Podemos aferramos con firmeza al corazón de la verdad y, siguiendo el camino del Día, encontrar las «señales» del ser, o extraer todas las conclusiones de la ineludible ley de lo real y del pensamiento.

Las «señales» del ser

La necesidad que vincula la diosa y el filósofo solo permite un único discurso, el de la primera vía. Las premisas esenciales de este discurso, como hemos visto, ya se han consolidado: el ser es, el no ser no es. Pero a lo largo del camino se encuentran las «señales» del ser. ¿De qué se trata? Las señales son los caracteres que expresan los diversos aspectos del ser, pero también son las indicaciones, como los números o las figuras que encontramos sobre las piedras o las rocas en los senderos del campo, que evitan que tomemos el camino equivocado. Al mostrar las señales del ser no se pretende demostrar el propio ser, que se impone en sí mismo con evidencia al pensamiento, sino tomar los distintos aspectos, entrelazados de forma muy estrecha entre ellos, eliminar las ambigüedades del lenguaje de los mortales de dos cabezas que, al mezclar el ser y el no ser, se equivocan de camino. Parménides demuestra las señales del ser; de un modo rigurosamente deductivo, partiendo generalmente de la negación de los caracteres que los mortales, equivocados, suelen atribuir a las cosas que son. La tesis, es decir, las características del ser; se demuestra en otros términos de forma absurda, negando la negación de aquello que se quiere demostrar. Se eliminan las afirmaciones erróneas de los mortales mostrando cómo estas se contradicen e infringen el principio de no contradicción mediante la atribución del no ser al ser Este procedimiento «dialéctico» será perfeccionado y formalizado posteriormente por Zenón de Elea, un discípulo del propio Parménides. Antes de pasar a la demostración de cada señal individual, la diosa nos proporciona una lista:

Y ya solo la mención de una vía
queda; la de que es. Y en ella hay señales
en abundancia; que ello, como es, es ingénito e imperecedero,
entero, único, inmutable y completo.
Y que no «fue una vez», ni «será», pues ahora es todo a la vez,
uno, continuo[102].

El ser es, por lo tanto, ingénito, imperecedero, entero (indivisible y continuo), único, inmutable y completo. Intentemos examinar las señales individuales del ser tal y como se demuestran en el discurso de la diosa.

a) El ser es ingénito, incorruptible, eterno.

¿Qué origen le buscarías?
¿Cómo y de qué habría crecido? Pues «de lo que no es» no te dejaré
decirlo ni concebirlo, pues no cabe decir ni concebir
que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado

a crearse antes o después, originado de la nada?
Así que es necesario que sea plenamente o que no sea en absoluto.
Y nunca la fuerza de la convicción admitirá que, de lo que no es,
nazca algo fuera de sí mismo. Por ello ni nacer
ni perecer le permite justicia, aflojando sus grilletes sino que lo retiene.
Y es que ¿cómo lo que es iba a ser luego? ¿Y cómo habría llegado a ser?
Pues si «llegó a ser» no «es», ni tampoco si «va a ser».

Así queda extinguido «nacimiento» y la muerte permanece ignorada[103].

El discurso empieza negando la hipótesis según la cual el ser puede tener un origen o crecer, es decir, en cierto modo, mutar. Es un paso de importancia capital, que abordaremos con mayor calma que los demás. Así pues, si el ser tiene origen, se dan dos y solo dos posibilidades: o es generado por la nada, o es generado por el ser. Sin embargo, no puede tener su origen en la nada porque la nada no es y no puede ser pensada ni dicha. Sin embargo, el ser tampoco puede ser generado por el ser. Imaginemos que el ser que denominamos como E2 se junta con E1, o que de E1 nace E2. Cabría concluir, entonces, que E2 no estaba en E1, es decir, que a E1 le faltaba algo. Ahora bien, aquí no hablamos de contenidos determinados del ser, es decir, de entes, sino del propio ser. Sabemos que fuera del ser no hay nada, que el ser es la no nada. Por lo tanto, es imposible pensar que algo se añade al ser, o que el ser carece de algo: ello significaría que E1, que es el ser, tiene algo fuera de sí, E2, mientras que nosotros sabemos que fuera del ser solo hay el no ser. Dicho de otro modo, el ser no solo no puede generarse a partir de la nada, sino que tampoco puede generar algo, ni transformarse en otra cosa que no sea el propio ser. La otra cosa que hay aparte del ser es, en realidad, el no ser, y si admitiéramos que el ser se convierte en otra cosa aparte de sí mismo o que genera algo, tendríamos que admitir el no ser, pero ello es imposible. En consecuencia, como decíamos, el ser no puede tener origen, ni crecer y, menos aún, morir.

La demostración de la ingenerabilidad y la incorruptibilidad del ser nos permite dar un paso más: el ser no tiene pasado ni futuro. Si el ser tuviera un pasado, entonces podríamos decir el ser «era» o «ha sido» y ahora ya no es, o lo que es lo mismo: el ser que es ahora ya no es el ser que ha sido. Pero así introduciríamos de nuevo el no ser y, por lo tanto, caeríamos en una contradicción. *Ergo*: el ser no tiene pasado. El mismo razonamiento vale para el futuro: decir que el ser tiene un futuro significa admitir que el ser que será aún no es: también en este caso contradeciríamos la suprema ley de la realidad del pensamiento y del ser. Así pues, el ser no tiene, exactamente tiempo, es eterno. Parménides afirma aquí, con más determinación que Heráclito, la eternidad del ser y, conclusión paradójica pero rigurosa, está negando el devenir o, al menos, el devenir tal y como es comprendido por los mortales de dos cabezas. Esto no significa que el ser no admita el tiempo o no admita el devenir, sino

que el tiempo y el devenir de los que tenemos experiencia no son y nunca podrán significar la introducción de la nada en el ser (nunca podrán equivaler a un nacer como venir de la nada, y a un morir con ir hacia la nada).

En torno a este punto, sumamente complejo, al que convendría dedicar páginas y páginas, debemos intentar, al menos, señalar las posibles consecuencias del discurso parmenídeo. El eleano afirma aquí algo nuevo y distinto en comparación con los pensadores anteriores, algo que quizá ha quedado sepultado y olvidado en casi toda la historia de la filosofía occidental. Anaximandro y Heráclito también habían concebido el principio, el *arché*, como inmutable y eterno o, cuando menos, dotado de una duración temporal infinita; pero también habían afirmado (en el caso de Anaximandro) o no habían excluido (en el de Heráclito) que el *arché* diera origen a algo o que se transformase. Parménides, no obstante, excluye de modo muy radical que lo que aparece en el tiempo pueda implicar una transformación del ser o una inclusión de la nada. El discurso no concierne solo al ser, sino a los entes. Vamos a intentar explicarlo. Admitamos que el ser es eterno, ingénito e incorruptible. Esto, a simple vista, no excluye que los entes estén sometidos a la alternancia del tiempo, es decir, que algo pueda aparecer de nuevo en la escena del ser, o que algo ya no sea más. Sócrates estaba sentado, ahora está de pie y toca la flauta. Llamaremos A al Sócrates sentado, y A' al Sócrates que toca la flauta. Cuando era A, A' aún no era. Cuando aparece A', A deja de ser. En apariencia, nada se ha destruido, nada ha muerto, nada se ha generado: Sócrates solo se ha levantado y ha cogido la flauta; la flauta ya estaba allí. Alguien, no sin cierta malicia, podría decir que el nacimiento y la muerte, en el fondo, no son más que una agregación y desagregación de átomos, no un surgir de la nada, ni un dirigirse a la nada. En cualquier caso, ¡la verdad firme no se ha visto contradecida! Pero ¿es de verdad así? No deja de ser cierto que en A' aparece algo que antes no aparecía. ¿A' es algo nuevo de verdad o ya estaba en A. aunque oculto? Si fuera totalmente nuevo, este nuevo orden del mundo, por decirlo así, «Sócrates que toca la flauta», antes no era: «Sócrates que toca la flauta» no estaba contenido en el ser, en el ser «había» Sócrates y la flauta, pero no «Sócrates que toca la flauta». Pero, entonces, faltaría algo, o se habría generado algo que antes no estaba, o se habría transformado en algo distinto a sí. En consecuencia, habríamos infringido el principio de no contradicción. ¡Pero esto es imposible! Así pues, tendremos que admitir que «Sócrates que toca la flauta», esta configuración del mundo que antes no era, en realidad ya estaba allí, pero oculto a nuestra mirada. «Sócrates que toca la flauta». «Vera, nacida el 25 de junio de 1979», «Yo que apago ahora el cigarrillo» son contenidos eternos del tiempo que sencillamente antes no aparecían y ahora sí. La ontología parmenídea, llevada hasta el extremo, no nos dice que nada se crea y nada se destruye pero que todo se transforma, sino que nada se crea, nada se destruye y nada se transforma. Cada ente, cada aparición y desaparición de las cosas, esta mano que escribe, esta luz que, ya al alba, ilumina la hoja, el enfado de quien, recién

levantado, ya llega tarde al trabajo, la sonrisa de dos amantes que se despiden al amanecer, no son más que la aparición de lo eterno.

Es por esto, afirma Parménides, que el ser «es necesario que sea por entero, o que no sea para nada». Bastaría que el ente más ínfimo, una brizna de hierba, un sombrero, un ácaro, se nadificara o se añadiera al ser para liberar al ser de sus cadenas y hacer que se precipitara a la nada; pero esto es impensable y *Dice*, la necesidad intrínseca, tiene atado al ser, en sí mismo y consigo mismo.

b) El ser es indivisible, homogéneo, entero.

Divisible, tampoco lo es, pues es todo él igual,
ni hay por una parte algo más —ello le impediría ser continuo—
ni algo inferior, sino que está todo él lleno de ser[104].

El ser es solo ser, no es posible que por un lado haya el ser y, por el otro, algo distinto. Esto no significa que el ser sea indiferenciado, una suerte de bloque uniforme y compacto; significa que, en cualquier lugar, en cada ente, en cada diferencia, «hay» el ser. Hay el ser en sentido absoluto; no puede haber más o menos ser, un ente que sea más ente que los demás, porque el ser es, y la verdad redonda impone la alternativa absoluta es/no es. Por lo tanto, el ser es de igual modo para un hombre, una planta, una piedra, un dios: piedra, planta, hombre, dios son las diversas voces con las que habla y resplandece el único ser, las infinitas variaciones de ese único tema: «es».

c) El ser es inmóvil.

Mas inmóvil, en la limitación de cadenas poderosas
está sin principio ni fin, pues «nacimiento» y «destrucción»
fueron desenterrados a muy lejos y los rechazó la verdadera convicción[105].

La demostración de la inmovilidad sigue los pasos de la demostración de la ingenerabilidad y de la incorruptibilidad, de la que constituye, en cierto modo, una especificación. No solo el camino de la verdad excluye la transformación, como hemos visto anteriormente, pero queda excluido también ese tipo concreto de mutación que es el movimiento local, en el espacio. ¿Adónde podría ir y de dónde podría venir el ser si todo está lleno de ser por igual? Para el movimiento local vale la argumentación ya usada para negar generación y corrupción: si el ser estaba antes allí y ahora está aquí, deberíamos admitir que el ser no es el que estaba allí, y que cuando estaba allí aún no era el que está aquí ahora. Además, deberíamos admitir que existe otro aparte del ser en el que el ser puede ser solo el no ser. Deberíamos admitir, en

cualquier caso, esa relación del ser con la nada que el principio de no contradicción veta. Única conclusión posible: el ser es inmóvil.

d) El ser es idéntico y total.

> *Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo*
> *y así permanece firme donde está, pues la poderosa Obligación*
> *lo mantiene en las prisiones del límite que lo encierra de ambos lados*
> *y es que no es lícito que lo que es sea incompleto,*
> *pues no está falto, ya que, caso de estarlo, todo le faltaría. […]*
> *Pues bien, como hay un límite último, completo está*
> *por doquier parejo a la masa de una bola bien redonda*[106].

Eterno, inmóvil, ingénito, incorruptible, el ser siempre es idéntico a sí, nunca puede convertirse en algo que no sea él mismo, es completo, es la totalidad a la que no puede faltar nada. Totalidad completa y perfecta que abraza todos los entes, de modo que si solo un ente acabara en la nada, todo el ser se derrumbaría. Sin embargo, los vínculos firmes e invencibles de la necesidad lo mantienen firmemente anclado a sí mismo. No obstante, los versos mencionan como señales del ser algunos caracteres que nos sorprenden y que parecen poco coherentes con lo que se ha dicho hasta ahora: ¿cómo cabe entender los vínculos del límite y la bola bien redonda? Si entendiéramos estas expresiones de modo literal, como se ha hecho habitualmente, deberíamos concluir que Parménides se contradice: ¿cómo es posible que el ser, que es el todo, tenga una forma determinada, la de una esfera? Si el ser fuese una esfera, algo fuera del ser lo cerraría y lo delimitaría: pero esta otra cosa distinta al ser podría ser solo el no ser. En realidad es Meliso, un discípulo de Parménides, quien afirma que entre las señales del ser se encuentra también explícitamente la infinidad, entendida como infinidad espacial. Pero quizá la contradicción puede ser superada, en el propio texto parmenídeo, si interpretamos el límite y la figura de la esfera en un sentido no espacial. Es probable que aquí el límite indique el vínculo que impide que el ser sea algo distinto a sí mismo, el vínculo que identifica el ser como ser y excluye irrevocablemente el no ser. El límite no sería, entonces, un límite espacial, sino la imposibilidad de que el ser se confunda o se mezcle con la nada. Y la misma imagen de la esfera señalaría la compleción del ser, su no carecer de nada, su ser la totalidad que todo lo abarca, la identidad que está al mismo tiempo en todas partes y siempre es idéntica a sí en cada diferencia, pero sin reducirse a ninguna, el horizonte en el que cada espacio y cada tiempo no solo son posibles, sino también necesarios, y que por ello no se identifica con algún espacio y con algún tiempo, sino que los atraviesa y los sostiene. La concesión renacentista del infinito, que tiene el centro por doquier y en ningún lugar, quizá sirve para explicar todo lo que está implícito en el concepto parmenídeo de ser, si lo consideramos del modo más radical. Con la imagen de la

bola bien redonda, que retoma la verdad bien redonda, se concluye la exposición de las señales del ser. Con respecto a las señales que marcan el camino a lo largo del sendero del día, las opiniones de los mortales no son más que nombres faltos de verdad:

Por tanto serán nombres todo
cuanto los mortales convinieron, creídos de que se trata de verdades:
llegar a ser y perecer, ser y no ser,
cambiar de lugar y variar de color resplandeciente[107].

Y sin embargo, aun errando, con estas palabras los mortales nombran aquello que aparece. ¿Son las palabras de los mortales las que no reflejan lo que aparece o la propia aparición, el mundo de los fenómenos, una simple ilusión? Y en cambio los fenómenos aparecen: formas, colores, ruidos que salen a la luz incesantemente y regresan a la oscuridad, que se muestran y se esconden. Así pues, los fenómenos, mostrarse y ocultarse, también «son» en cierto modo. Ya hemos comentado la cuestión, hemos hablado de entes y de aparecer, y hemos visto que el ser no es un bloque compacto separado del mundo, de la *physis*, sino ese idéntico que es en cada ente, en cada espacio y en cada tiempo. Es justamente esto lo que tendremos que ver preguntándonos cómo discriminar en aquello que aparece la verdad de la ilusión, el fenómeno de la mera apariencia.

La «tercera» vía: la verdad del aparecer

Recordemos que la diosa había prometido a Parménides que le hablaría, tras la vía de la verdad y la del error, también de una «tercera» vía, y que si la recorría el filósofo aprendería «que las cosas que aparecen / tenían que ser por fuerza». Concluida la exposición del corazón firme de la verdad, la diosa puede cumplir la promesa:

En este punto ceso el discurso y pensamiento fidedignos
en torno a la verdad. Aprende desde ahora
mortales opiniones, oyendo el orden engañoso de mis frases[108].

¿Cómo podemos interpretar esta parte nueva del *Poema*, que es una de las extensas, aunque nos ha llegado con grandes lagunas? Tradicionalmente se ha considerado que la tercera vía representaba la mejor explicación posible del mundo de los fenómenos, que seguiría siendo ilusorio, o que era una suerte de discurso ni del todo cierto ni del todo falso, una explicación plausible o verosímil de aquello que se aparece a los sentidos. Los mismos discípulos de Parménides, Zenón y Meliso, han negado toda verdad al mundo que aparece, reduciéndolo a mera ilusión: solo existe el ser, recogido en la propia y solitaria unidad. Desde este punto de vista, la «tercera» vía sería una concesión incoherente del maestro al punto de vista de los mortales de dos cabezas.

Aunque es innegable que en el discurso de Parménides subyace cierta ambigüedad, intentemos interpretar la «tercera» vía a la luz de la primera. Como ya hemos dicho, es incontestable que el mundo de los fenómenos (el aparecer) es, es algo. Si dijéramos que lo que atestiguan los sentidos es un puro no ser, contradeciríamos la prohibición impuesta por la verdad bien redonda. Por otra parte, la hipótesis según la cual el discurso parmenídeo no es del todo verdadero ni del todo falso parece que no se sostiene: si la verdad es el ser ¿un discurso un poco cierto y un poco falso no mezclaría el ser y el no ser? Pero este es el error de los mortales de dos cabezas, que se niegan a pensar la verdad.

Por lo tanto, nos parece más coherente interpretar la tercera vía como una especificación de la primera: tras exponer la verdad del ser, el discurso deberá exponer por fuerza la verdad del aparecer. Con esta diferencia: que mientras la verdad del ser se impone con toda evidencia al pensamiento, la verdad del aparecer no se impone con evidencia a los sentidos. Ya hemos abordado la cuestión: el ser es ser de los entes, los entes son; desde este punto de vista, el ser aparece y no podría no aparecer en las cosas que vemos, sentimos, etc. Pero el ser aparece como ser de algo y no, por así decirlo, en sí mismo: el ser no es un contenido determinado del aparecer; no es un ente que podamos encontrar y ver ante nosotros. Los sentidos nunca

atestiguan el ser, que, al igual que el *logos* de Heráclito, es el vínculo invisible de todos los vínculos visibles. El aparecer; en otros términos, que es el aparecer del ser, nunca hace aparecer el ser: el aparecer se sustenta en un fundamento que no aparece. Como no todo el ser aparece, y el ser no puede mostrarse ante nuestros ojos, por todo ello en el aparecer se abre la posibilidad del error: el aparecer no tiene en sí mismo la razón de la verdad. La posibilidad del error se conjura solo cuando el *logos* vincula los datos de la experiencia con el corazón firme de la verdad. Al igual que para Heráclito, comprender aquello que aparece significa recoger con el logos los testimonios de los sentidos, unificar los distintos en ese idéntico que, oculto, habita en todos los entes. Sin la luz del *logos*, de la verdad, o bien del ser, sucumbimos al error que interpreta el aparecer e introduce el no ser en él.

Por lo tanto, son posibles dos formas de experiencia: una experiencia mala que interpreta los fenómenos sin usar el *logos* pero fiándose de la costumbre, de las tradiciones, de lo que se ha oído decir, y es por lo tanto una *doxa* engañosa, una mera ilusión; y una experiencia buena que interpreta los fenómenos a la luz del *logos*, del corazón firme de la verdad, y que, por lo tanto, restituye la verdad del aparecer, el verdadero sentido de los mismos fenómenos. ¿Qué podemos decir, por tanto, del aparecer interpretándolo según la ley del ser? Los mortales

convinieron, pues, en dar nombres a dos nociones,
cuya unidad para ellos no es necesaria —en eso están descaminados—.
Las creyeron opuestas en cuerpo […]
por un lado, el etéreo fuego de la llama […];
que es apacible, muy ligero, idéntico a sí mismo por doquier,
por el otro, pusieron el otro por sí mismo
como opuesto: noche ciega, densa y pesada de cuerpo[109].

Pues bien, cuando ya todo denominado luz y noche. […] todo está a un tiempo lleno de luz y noche oscura, de ambas por igual, ya que no hay nada entre una y otra[110].

Parménides retoma aquí la lógica de los opuestos que ya hemos visto en la obra de Heráclito. Los mortales ponen dos formas opuestas, luz y noche, como principio de todas las cosas. Luz y noche, de algún modo, aparecen en la raíz de la experiencia de los entes: regulan el ciclo del día y de las estaciones: la luz, asimilable al fuego, es acompañada por el calor, mientras que la noche llega con el frío. Parménides no niega que luz y noche puedan gobernar el mundo de los fenómenos, no es este el error de los mortales. Al contrario, luz y noche, interpretadas correctamente, constituyen la verdad del aparecer y explican el verdadero sentido del devenir. En el fono, luz y noche son el mismo entramado de aparecer y desaparecer que conforma la experiencia: las cosas salen a la luz y luego parecen desvanecerse en la oscuridad: en

cada aparecer subyace el fondo oscuro de aquello que no aparece, del mismo modo en que tampoco sabríamos qué es la oscuridad si no hubiera aparecido algo. El devenir no es más que este ser presente o ausente de los entes, pero una presencia y una ausencia en la que nunca falta el ser.

El error de los mortales es el mismo que ya había denunciado Heráclito: no comprender que día y noche, luz y tiniebla son la misma cosa. Los mortales yerran cuando, al distinguir luz y noche, afirman que la una contradice a la otra y atribuyen a la noche el no ser (primer aspecto del error) y, no obstante, luego dicen que la noche, en cuanto distinta a la luz, debe, a pesar de todo, ser (segundo aspecto del error). De hecho, los mortales creen, como ya hemos visto, que el desaparecer equivale a convertirse en nada, y que aparecer es abandonar la nada, y solo conciben así una explicación del devenir. Sin embargo, si se interpreta conforme al *logos*, es decir, según la verdad del ser, luz y noche solo pueden ser dos formas del mismo ser, desde el momento en que solo el ser es, y es homogéneo, continuo, de tal modo que todo está lleno de ser y ningún ente puede estar privado de ser. Solo como diferencias del ser idéntico, luz y noche pueden ser consideradas (y así lo hace Parménides) como principio de explicación verdadera del aparecer de la *physis*. Sobre la base de la mezcla de luz y noche, Parménides rinde cuentas de todos los fenómenos que aparecen, del cosmos entero y de cada ente del cosmos, comprendido el hombre, constituido al igual que cualquier otro ente, a partir de la mezcla de dos opuestos. No entramos aquí en el detalle de la cosmología parmenídea que podemos retomar en el siguiente modelo: el universo estaría compuesto por una serie de esferas concéntricas: el centro está ocupado por la esfera, densa y compacta, de la Tierra, fija en un perfecto equilibrio; en la periferia extrema se halla la esfera de éter, el Olimpo extremo; entre la periferia y el centro se disponen una serie de otras esferas en las que se encuentran el Sol, la Luna y las estrellas fijas. Tampoco nos entretendremos con la antropología de Parménides, en la que el filósofo explica, siempre sobre la base de la mezcla de las dos formas del ser, la diferencia de los sexos, la generación de la prole y el proceso del conocimiento. Resulta más interesante destacar que luz y noche, y el universo entero formado a partir de luz y noche hasta el más ínfimo detalle, no son materia inanimada, sino la expresión de una fuerza divina. En el centro —no en el centro físico, sino en el corazón invisible del cosmos y por ello en todas partes— «hay una divinidad que todo lo gobierna»[111]. La divinidad, como se deduce de todo lo que hemos dicho, no es más que el nombre mítico del ser. Todo lo real, desde las erupciones solares hasta el pliegue más secreto de un pétalo de rosa, es expresión del ser y en este sentido es divino. Y si, como hemos visto, el ser se refleja en el pensamiento, en lo que Heráclito llamaba el *logos* común, entonces no solo resulta que todo está «lleno de ser», sino que también «Lo que es, es entendimiento»[112].

Lo real, todo lo real, sin jerarquías, es pensamiento, es la transparencia del ser a sí mismo, la trama armónica y racional que lo vincula todo, sin que un juez o una ley discriminen entre bien y mal, justo e injusto, el ser más o menos. El ser está por doquier, es el seno que lo abraza todo y que habita en todos los entes. Y la alternancia de nacer y morir no es más que aparecer y desaparecer, hacerse presente y ausente de aquello que desde siempre y para siempre se preserva, en el esplendor de la eternidad.

Despedida

Concluir un discurso, retomando las ideas de fondo de cuanto se ha dicho, es un ejercicio tedioso y estéril tanto para quien escribe como, tal vez, para quien lee; como si existiera una verdad bella y creada sobre la base de la que se debieran sacar conclusiones o, peor aún, extraer una moral…

Así pues, es más pudoroso contar en pocas líneas lo que, sin ninguna certeza, ha encontrado quien escribe mientras recorría el camino de nuestros dos pensadores.

Cada uno, siguiendo su vía, el oscuro Heráclito y el terrible Parménides nos han llevado lejos de la palabrería de la plaza, de las fáciles certezas de quien cree saberlo todo (los intelectuales especialmente), de hombres o dioses que juzgan el ente, de padres, eternos o mortales, que discriminan entre bien y mal e imponen reglas; lejos quizá de los consuelos con los que nos aferramos al temor de la muerte y a la obstinada voluntad de apartar la mirada de la oscuridad que nos espera. Lejos, con un gesto, nos gusta pensar, de rebelión, lejos hacia la eternidad inocente de un niño que juega a jugar a ser.

APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

En las referencias bibliográficas nos limitamos a algunas ediciones de las obras que pueden consultarse fácilmente y a algunos estudios que sirven de introducción a la filosofía presocrática y sobre Heráclito y Parménides.

Presocráticos

Filósofos presocráticos, a cargo de H. Diels y W. Kranz, trad. W. AA., Madrid, Gredos, 1981.

Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito, trad. Alberto Bernabé, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Heráclito

COLLI, Giorgio, *la sabiduría griega*, vol. III, Madrid, Trotta, 2010.

EGGERS LAN, Conrado, y JULIÁ, Victoria E., *Los filósofos presocráticos: Vol. 1* Madrid, Gredos, 1978.

GARCÍA CALVO, Agustín, *Razón común*. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Lecturas presocráticas II, Madrid, Lucina, 1985.

Parménides

Poema. Fragmentos y tradición textual, trad. Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Akal, 2007.

Para una introducción a la filosofía presocrática

REALE, Giovanni, *Historia de la filosofía, I, De la Antigüedad a la Edad Media*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 2010.

Para profundizar

SEVERINO, Emanuele, *La esencia del nihilismo*, trad. Enrique Álvarez, Madrid, Taurus, 1991.

CRONOLOGÍA

Vida de los presocráticos (algunas fechas son aproximadas)	Historia, pensamiento y cultura
	A partir del 770 a. C. Colonización griega de Occidente.
	A partir del 700 a. C. Colonización griega de Oriente.
624 a. C. Nacimiento de Tales en Mileto.	
611/610 a. C. Nacimiento de Anaximandro en Mileto.	
594 a. C. Solón, legislador de Atenas.	**586 a. C**. Nacimiento de Anaxímenes en Mileto.
	561·528/25 a. C. Pisístrato, tirano de Atenas.
	550 a. C. Ciro somete a Persia a las colonias griegas del Asia Menor.
547 a. C. Muerte de Anaximandro.	
545 a. C. Muerte de Tales.	
540 a. C. Posible fecha de nacimiento de Heráclito en Éfeso.	
528-525 a. C. Muerte de Anaxímenes.	
515 a. C. Posible fecha de nacimiento de Parménides en Elea.	
500-490 a. C. Nacimiento de Zenón en Elea.	
	499/479 a. c. Período de las guerras persas.
490 a. C. Posible fecha de creación de	

la obra heraclitiana *Sobre la naturaleza*.

485/480 a. C. Nacimiento de Meliso de Samos.

480 a. C. Posible fecha de muerte de Heráclito.
Posible fecha de creación del poema *Sobre la naturaleza* de Parménides.

470-469 a. C. Nacimiento de Sócrates en Atenas.

450 a. C. Posible fecha de muerte de Parménides.

430 a. C. Posible fecha de muerte de Zenón.

427-428 a. C. Nacimiento de Platón en Atenas.

399 a. C. Muerte de Sócrates.

384-383 a. C. Nacimiento de Aristóteles en Estagira.

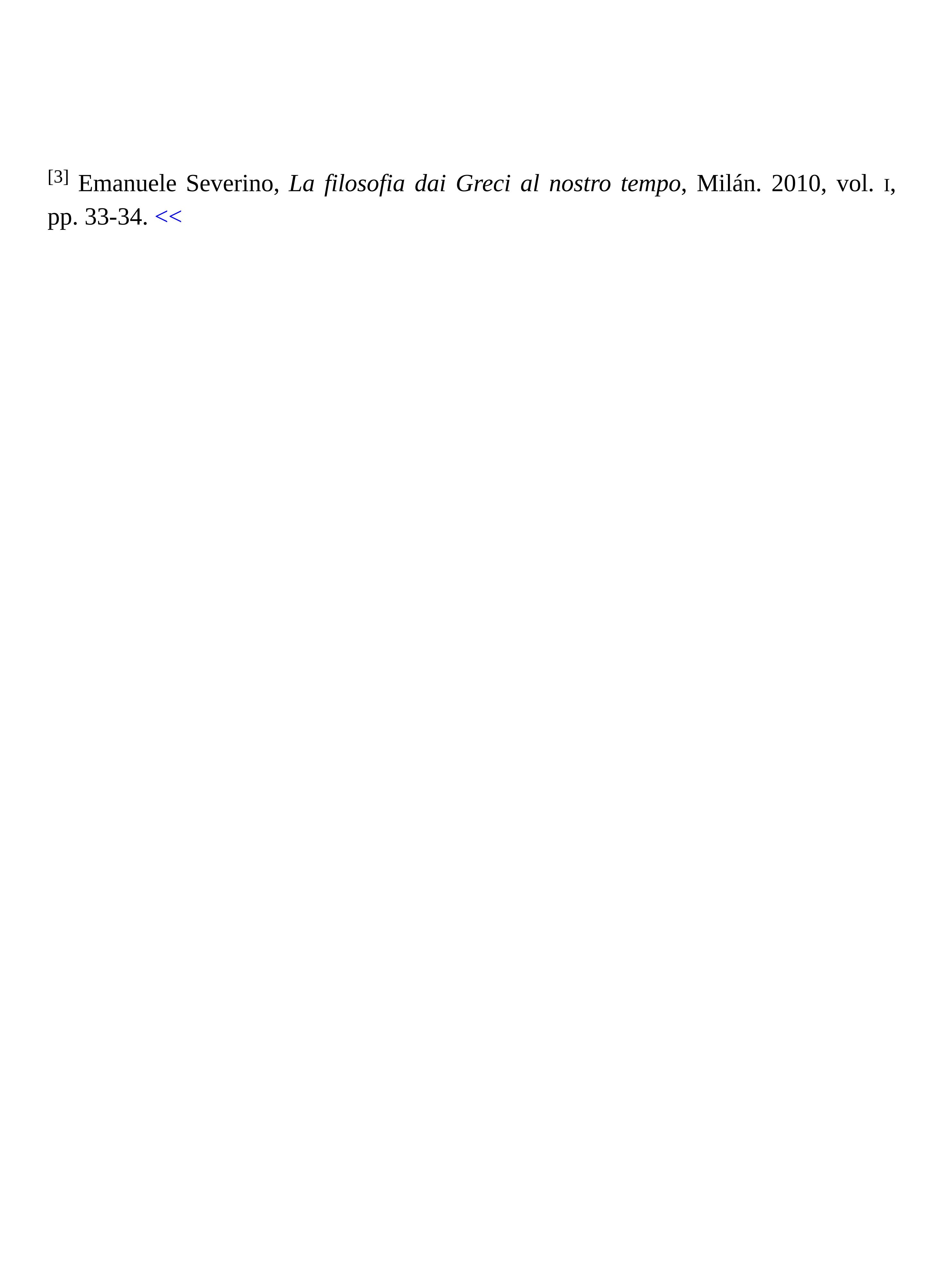
347 a. C. Muerte de Platón.

322 a. C. Muerte de Aristóteles.

Notas

[1] Diógenes Laercio, IX, 3; 22 DK, A 1. <<

[2] Aristóteles, *Metafísica*, A 2,982 a. <<



[3] Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, Milán. 2010, vol. I, pp. 33-34. <<

[4] Aristóteles, *Metafísica*, A 3,983 b. <<

[5] Simplicio, *Comentario a la Física de Aristóteles*, 24, 13; 12 DK, B1. <<

[6] Diógenes Laercio, IX, 1-17; 22 DK, A 1. <<

[7] Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, 2003 (1991), pp. 72-73. <<

[8] *Ibíd.*, p. 70. <<

[9] Diógenes Laercio, IX, 1-17; 22 DK, A 1. <<

[10] *Nietzsche*, *La* filosofía en la época trágica de los griegos, op. cit, *p. 71*. <<

[11] ídem, Aurora, *prólogo*. <<

[12] 22 DK, B93 <<

[13] 22 DK, B123. <<

[14] 22 DK, B54. <<

[15] 22 DK, B107. <<

[16] 22 DK, B18. <<

[17] 22 DK, B46. <<

[18] 22 DK, B74. <<

[19] *Giovanni Giudici*, Una sera come tante. <<

[20] 22 DK, B 121. <<

[21] 22 DK, B125 a. <<

[22] 22 DK, B29. <<

[23] 22 DK, B13. <<

[24] 22 DK, B9. <<

[25] 22 DK, B19. <<

[26] 22 DK, B34. <<

[27] 22 DK, B17. <<

[28] 22 DK, B87. <<

[29] 29 22 DK, B104. <<

[30] 22 DK, B28. <<

[31] 22 DK, B42. <<

[32] 22 DK, B56. <<

[33] Giorgio Colli, *La sabiduría griega*, vol. III, Madrid, Trotta, 2010. <<

[34] 22 DK, B57. <<

[35] 22 DK, B99. <<

[36] 22 DK. B 40. <<

[37] 22 DK, B1. <<

[38] 22 DK, B112. <<

[39] Aristóteles, *De partibus animalium,* A 5,645 a. <<

[40] 22 DK, B114 <<

[41] 22 DK, B113. <<

[42] 22 DK, B72. <<

[43] 22 DK, B2. <<

[44] 22 DK, B101. <<

[45] 22 DK, B45. <<

[46] 22 DK, B115. <<

[47] 22 DK, B50. <<

[48] 22 DK, B80. <<

[49] 22 DK. B 124. <<

[50] 22 DK, B61. <<

[51] 22 DK, B103. <<

[52] 22 DK, B60. <<

[53] 22 DK, B111. <<

[54] 22 DK, B23. <<

[55] 22 DK, B48. <<

[56] Platón, *Crátilo*, 401 d. <<

[57] Ibíd., Crátilo, *402 d*. <<

[58] Ídem, Teeteto, *160 d*. <<

[59] Aristóteles, *Sobre el cielo*, III 1 298 b 29. <<

[60] 22 DK, B106. <<

[61] 22 DK, B126. <<

[62] 22 DK, B88. <<

[63] 22 DK, B20. <<

[64] 22 DK, B91. <<

[65] 22 DK, B49 a. <<

[66] 22 DK, B12. <<

[67] 22 DK, B80. <<

[68] 22 DK, B53. <<

[69] 22 DK, B8. <<

[70] 22 DK, B51. <<

[71] 22 DK, B50. <<

[72] DK, B41. <<

[73] 22 DK, B10. <<

[74] 22 DK, B108. <<

[75] 22 DK, B91 b. <<

[76] 22 DK, B84 a. <<

[77] 22 DK, B30. <<

[78] 22 DK, B90. <<

[79] 22 DK, B31. <<

[80] 22 DK, B64 <<

[81] 22 DK, B67. <<

[82] 22 DK, B102. <<

[83] Friedrich Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. <<

[84] 22 DK, B52. <<

[85] Platón, *Teeteto*, 183 e. <<

[86] *Aristóteles*, Acerca de la generación y la corrupción, *18,325 a* <<



[87] *Emanuele Severino*, Ritornare a Parmenide, en L’essenza del nihilismo, *Milán, 1995, p. 19*. <<

[88] Platón, *Parménides* 127 a. <<

[89] 28 DK, B1, w. 1-14. <<

[90] 28 DK, B1, w. 28-32. <<

[91] Emanuele Severino, *Istituzioni di filosofía*, Brescia, 2010, pp. 154-155. <<

[92] 28 DK, B2. <<



[93] Luigi Ruggiu, «Saggio introduttivo», en Parménides, *Poema sulla natura*, Milán, 2010, pp. 49-50. <<

[94] 28 DK, B4, v. 2. <<

[95] 28 DK, B6, w. 1-2. <<

[96] 28 DK, B7, v. 1. <<

[97] Aristóteles, *Metafísica*, IV 3,1005 b. <<

[98] 28 DK, B3. <<

[99] 28 DK, B8, w. 7-9; 34-36. <<

[100] 28 DK, B6. <<

[101] 28 DK, B7. <<

[102] 28 DK, B8, w. 1-6. <<

[103] 28 DK, B8, w. 7-15; 19-21 <<

[104] 28 DK, B8, w. 22-24. <<

[105] 28 DK, B8, w. 26-28. <<

[106] 28 DK, B8, w. 29-33; 42-43. <<

[107] 28 DK, B8, w. 38-41. <<

[108] 28 DK, B8, w. 50-52. <<

[109] 28 DK, B8, w. 53-55:56; 58-59. <<

[110] 28 DK, B9, w. 1; 3-4. <<

[111] 28 DK, B12, v. 3. <<

[112] 28 DK, B16, v. 4. <<